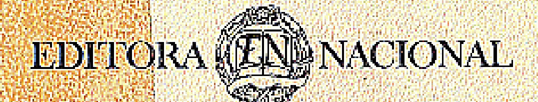
G. W. F. HEGEL

EL SISTEMA DE LA ETICIDAD

Edición preparada por
DALMACIO NEGRO PAVON



Clásicos para una
Biblioteca Contemporánea

EL SISTEMA DE LA ETICIDAD

Hegel

«Pensar es aprehender abstractamente lo más hondo del espíritu.»

Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte

(9) Fue Johann Karl Friedrich Rosenkranz (1805-1879), el famoso y notable discípulo de Hegel, convencionalmente incluido en la «derecha» hegeliana (K. L. Michelet y K. Löwith), el primero que mencionó por el título System der Sittlichkeit *(Sistema de la Eticidad —o Civilidad, sugirió José Gaos que se podría traducir también esta palabra, pero dándole entonces un sentido dinámico—) los manuscritos del maestro que constituyen esta obra, a la verdad innecesariamente enrevesada, difícil y oscura, sobre todo en la primera parte.*

Posteriormente Gustavo Mollat editó el texto en 1839, sacándolo de las obras póstumas archivadas en la biblioteca del Estado de Berlín, pero bastante incompleto. La edición que puede considerarse definitiva es la de George Lasson, que la incluyó en el volumen de 1913 Hegel: Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, *reeditado de nuevo en 1923.*

Por el estilo del escrito, las opiniones más autorizadas, apoyándose también, naturalmente, en otros datos, lo consideran contemporáneo del importante artículo publicado en el Kritisches Journal der Philosophie (1802/3) *editado en Jena de cuya Universidad era responsable administrativo Goethe, por Hegel y Schelling, que profesaban en ella siendo todavía el primero discípulo y seguidor del segundo, titulado* Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts [1]. *En este complicado escrito, de estilo parecido al del*

[1] Trad. española: Sobre las maneras de tratar el Derecho Natural, Madrid, 1979.

(10) System, *guiado por Platón, examina la esencia del concepto contemporáneo de Estado, desbrozándolo a través de la crítica del formalismo kantiano y del empirismo inglés* [2]. *Prepara en ambos el posterior, definitivo y mucho más famoso* Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política, *conocido corrientemente como* Filosofía del Derecho (Rechtsphilosophie), *Y también ahí, al criticar la moralidad kantiana, expone su propio criterio de la* Sittlichkeit *(mencionando asimismo, por cierto, juntos, la legalidad, la moralidad y la eticidad*[3]*), aunque todavía identifica sin más la eticidad con la griega'.*

Rosenkranz remitía el System *al anterior período de Frankfurt (1797-1800) a pesar del estilo schellingeano, mientras que Lasson afirmaba sin aportar pruebas que es posterior al otro escrito. En todo caso, corresponde a los años 1801-1802, siendo, pues, también prácticamente contemporáneo de* Die Verfassung Deutschlands, *el gran escrito político de Hegel, igualmente inédito*[5].

Efectivamente, según Kuno Fischer, biógrafo e intérprete del filósofo idealista, autor de una Hegels Leben, Werke und Lehre 6, *al no tener que impartir lecciones durante el semestre de verano de 1802, se dedicó el filósofo a redactar el* Sistema de la Eticidad y La Constitución de Alemania. *Franz Rosenzweig (1886-1929) da con algún pormenor estos y otros detalles en* Hegel und der Staat

[2] Critica el formalismo por su vaciedad; el empirismo porque según Hegel, «lo que pasa por experiencia, no consiste en la intuición inmediata misma, sino en esta elevada, pensada y explicada en lo intelectual, captada en su

singularidad y expresada como necesidad», *Derecho Natural, IV, pág. 94* (en adelante DN). Pero Hegel sostiene, en contra de interpretaciones corrientes, que todo conocimiento comienza por [1]a experiencia.
[3] *Vid. Derecho Natural*, I, pág. 24.
[4] *Vid. Rechtsphilosophie* (donde el concepto de Eticidad ya no es el griego), § 141 sobre el tránsito de la moralidad a la eticidad. Para R. Plant, el ensayo de Hegel, complementario al *Derecho Natural, System der Sittlichkeit*, «constituye su primer intento» de ofrecer una adecuada teoría filosófica de la política. «Trata de mostrar, aunque de manera un tanto esquemática, que la vida social y política generalmente está en correlación con el desarrollo de las personas y por consiguiente articula el elemento universal en la explicación filosófica; al mismo tiempo, empero, intenta mostrar cómo se correlacionan diferentes tipos de organización social y política con el desenvolvimiento de fuerzas humanas, lo que recalca el elemento empírico de su teoría, elemento que es histórico en el sentido de que investiga una pauta de desenvolvimiento a través del tiempo», *Hegel*, London, 1973, c. IV, pág. 92. Debería añadirse: «Y a través de la variedad», según aprendió de Montesquieu y de Goethe.
[5] Traducción española, Madrid, 1972. Vid. además el amplio comentario de Sh. Avincri sobre esta obra en *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, 1974, cap. 3.
[6] Heidelberg, 1901.
[7] München u. Berlín, 1920.

(11) Mucho más recientemente, H. Kimmerle se ha mostrado de acuerdo con la fecha de 1802 o, lo más tarde, comienzos de 1803.

Traducidos El Derecho Natural y La Constitución de Alemania*, la publicación de* El Sistema *completa, si se tienen en cuenta los fragmentos y escritos incluidos en la edición castellana* Escritos de juventud [8]*, los textos políticos hegelianos que suelen considerarse estrictamente políticos, con excepción de los dos, bastante posteriores, y doctrinalmente menos importantes,* Verhandlung in der Versammlung der Landstände des Königreiches Württemberg im Jahre 1815 und 1816 (1817) y Über die englische Reformbill *(1831).*

Al mencionar Rosenkranz en la biografía de Hegel *los manuscritos del* Sistema *—que formaba parte de un curso sobre el Derecho Natural, pues Hegel explicó de 1802 a 1805* íus naturae civitatís et gentium—*, afirmaba sin reservas: «En ellos poseemos la forma más antigua y originaria del sistema hegeliano». Opinión que, si bien suele considerarse hoy un tanto exagerada, conserva su valor expresivo, ya que el* Systemfragment *de 1800 consta de muy pocas páginas (exactamente siete en la citada edición española de* Escritos de juventud*), para poder ser tenido seriamente en cuenta. «La filosofía, prosigue Rosenkranz que se consideraba a sí mismo fiel discípulo, resumiendo y subrayando la importancia del libro, era para él el* autoconocerse *del proceso Absoluto, que, en cuanto pura idealidad, permanece extraño al* mudarse *de la diferencia cuantitativa del devenir, el cual pertenece a la finitud. La diferencia de la idea pura, de la naturaleza y del espíritu en cuanto historicidad, se asume en la totalidad total del espíritu absoluto que se encuentra presente en ellas.» El estudio es platónico en su conjunto, según la opinión experta de Rosenkranz; está lleno de expresiones de esa prosapia, lo que contrastaría, en su opinión, con la ausencia de influencias aristotélicas'. En realidad, éstas son posteriores, si bien no hay que olvidar que Aristóteles fue un fiel discípulo del autor de la* República*, la gran investigación dialéctica sobre la naturaleza de la justicia y el Estado o la forma política justa en sí.*

El Sistema de la Eticidad *no sólo constituye la primera expresión in nuce del sistema hegeliano, sino el origen directo (o el anticipo) de obras posteriores. En efecto, es, por lo menos, el primer escrito dialéctico de filosofía política y, junto con la* Realphilosophie de Jena *(1805-6), que también quedó inédita, prueba, por ejemplo, que la metafísica política de la* Filosofía del Derecho *no se puede enten-*

[8] Méjico-Madrid, 1978.
[9] Sobre el platonismo de Hegel es indispensable la fascinante obra de M. M. Foster, *The Political Philosophies of Plato and Hegel*, Oxford, 1968.

(12) *der como una justificación de la Restauración de 1815 y/o del Estado prusiano, según se afirma a veces apresuradamente o por prejuicio10. Lukacs se quejaba también (en cierto sentido, con razón) del carácter estático de la obra, en comparación con el no menos oscuro y difícil escrito sobre el Derecho Natural, donde ya aparece lo histórico (pero tampoco decisivamente, igualmente pese a Lukacs); aunque mejor sería decir dinámico en todo caso, pues ahí el* Derecho Natural *(que para Hegel es el auténtico* Derecho*) se presenta, ciertamente, como un producto histórico, como la moralidad jurídica, si vale decirlo así, que brota de la naturaleza manifestándose a través de las costumbres, o, mejor, de las ideas de las «costumbres vivientes», como la estructura ideal que corresponde a las diversas formas de civilidad.*

Lo cierto es que Hegel expone en aquella obra la parte quizá más original de toda su doctrina, aquélla por la que no se quedó en el idealismo objetivo haciendo compañía a Schelling. Por el contrario, el espíritu ya no es ahí exactamente el mismo, aunque permanezca todavía dentro del lenguaje, la temática y hasta la inspiración de este gran pensador: se encamina ya hacia el idealismo absoluto. El arte, la religión, la filosofía no resultarán concebibles en adelante sin la eticidad; pues, aun cuando tenga razón R. Haym al sostener que en el System *aún no veía esos tres momentos del espíritu por encima y tras el espíritu ético, que era entonces para él absoluto, sin embargo, posteriormente le deben su forma específica, su estilo, pero sin pertenecer ya a la realidad objetiva en sí, sino quedando fuera de ella, puesto que lo objetivo es entonces, precisamente, lo configurado por la eticidad, por lo ético históricamente objetivado; tiempo o espíritu humano* (GEIST IST ZEIT) *desindividualizado, colectivizado, de todos y de nadie en particular; y tampoco de la idea o de lo Absoluto, sino lo humano como puro espíritu, sin el hombre, como le gustaba decir a Ortega. Pero por ello mismo, objetivo, objetivado en sí pero en devenir por la multiplicidad de individuos que lo producen. Forma parte, pues, del despliegue —según la historia humana— de lo Absoluto.* El Sistema de la Eticidad *no tenía por qué ser dinámico, pues sólo trata de exponer sistemáticamente las formas de la eticidad y la teoría de ésta, no su engarce en el despliegue procesual del Absoluto.*

En la primera parte expone Hegel la teoría de la eticidad, cómo se funda en la naturaleza y cómo sale de ella. En la segunda lo negativo

[10] Vid. Sh. Avineri, op. cit., 5, pág. 87. Este autor subraya que como Marx no pudo conocer ni el *System* ni la *Realphilosophie* de Jena, no supo que Hegel percibió perfectamente que el trabajo implica alienación, pág. 90.

(13) *o la libertad pura que niega lo absoluto (que todavía es en estos escritos la eticidad misma* [11]*), por lo que es* dialektisch, *y, relacionada con ella, por tanto, el delito. En la tercera parte, evidentemente inconclusa, pues sólo contiene la primera sección, se refiere a la forma en que se manifiesta y culmina la eticidad, al Estado, si bien en vez del Estado habla del gobierno: la diferencia entre sociedad civil, la famosa* Bürgergesellschaft, *y el Estado está aquí clara. En realidad, son todavía lo mismo: se refiere a ella bajo el epígrafe* Allgemeine Regierung *o gobierno general o universalmente concreto.*

[11] «Subjetivamente considerado, el concepto de esta esfera de la eticidad formal es lo práctico real de la sensación o de la necesidad y del goce físicos; objetivamente del trabajo y de la posesión; pero esto práctico, asumido en la indiferencia, como puede acontecer según su concepto, constituye la unidad formal o el *Derecho* que resulta posible en él; mas, por encima de ambos, se halla el tercero como lo absoluto o lo ético.» DN, III, págs. 67-68.

> «Llamamos Estado al individuo espiritual, al pueblo, en cuanto está en sí articulado, en cuanto constituye un todo orgánico.»
> *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*

(15) *«La historia universal hemos de contemplarla según su último fin. Este fin es aquello que es querido en el mundo. Sabemos de Dios que es lo más perfecto. Por tanto, Dios sólo puede quererse a sí mismo y a lo que es igual a sí. Dios y la naturaleza de su voluntad constituyen una misma cosa; y ésta es la que filosóficamente llamamos* Idea. *Lo que debemos contemplar es, por tanto, la idea, pero proyectada en este elemento del espíritu humano. Dicho de un modo más preciso: la idea de la libertad humana. La más pura forma en que la idea se revela es el pensamiento mismo; así es la idea considerada en la lógica. Otra forma es la de la naturaleza física. La tercera, por último, la del espíritu en general*[1]*». Y la forma más elevada de existencia colectiva es el Estado, en verdad un producto histórico en cuanto figura concreta, pero cuya objetividad invisible tenía fascinado a Hegel.*

El hecho de que redactase simultáneamente los escritos sobre la Eticidad y la Constitución alemana, y, prácticamente al mismo tiempo el del Derecho Natural, resulta ciertamente expresivo de su concepción platonizante de la estrecha relación entre filosofía y política, aquélla como teoría, ésta como práctica deducible dialécticamente; la filosofía como lo que aprehende la naturaleza de todo, incluido lo divino, y de lo humano especialmente, la última como lo que ilustra sobre el modo ele vida posible más humano, es decir,

[1] *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, 1953, Intr., II, 1, pág. 41 (en adelante FH).

(16) *sobre lo justo, que es esencialmente divino. A diferencia de la mayor parte de sus seguidores, no sólo permanece Hegel fiel a esta concepción clásica y a su herencia, sobre todo en este momento, sino, lo que es más decisivo a la larga, en el conjunto de su pensamiento, a la idea griega de que el modo de vida político es el más humano posible2. Esta opción intelectual es precisamente lo que le lleva a establecer la estrecha conexión entre Estado y pueblo que explica, por ejemplo, el escrito sobre* La Constitución *como un ensayo de aproximación a la comprensión de la vida del espíritu partiendo de un caso concreto: «Partiendo de esa individualidad del todo y del carácter concreto de un pueblo, cabe, pues, conocer también el sistema total en que se organiza la totalidad absoluta» 3.*

Si, como se ha dicho, Hegel es la madurez de Europa, ello significa, sobre todo, que es el último de los grandes filósofos racionalistas que percibió que el rasgo distintivo de la historia de Occidente consistió en la instalación en ese modo de vida peculiar que no descarta, sin embargo, los demás —el religioso (es uno de los últimos grandes filósofos que considera que lo divino no es ajeno a la existencia y a la ciencia), el estético, el económico, etc.—, sino que precisamente es capaz de reunirlos unificados en un todo, estableciendo entre ellos la armonía indispensable [4]*. Precisamente por*

[2] En el *Derecho Natural* y en el *Sistema*, parece jugar con la idea de la polis ideal. Pero desde el sistema de Jena (1805-1806), la filosofía política de Hegel parece haber quedado establecida de una forma «que quedará notablemente inalterada a pesar de todos los cambios subsecuentes en la política europea: ahí abandona la polis e introduce la *Sittlichkeit* moderna, junto con la racionalización de la monarquía constitucional, la historia universal y la mayor parte de todo lo demás». G. A. Kelly, *Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought, Cambridge, 1969, V, 2, B, pág. 326*.

[3] C. IV, pág. 108. No obstante, «la idea del Estado hegeliana, no tiene relación necesaria con Alemania, sino que es la teoría filosófica de todo el gobierno moderno en general». G. A. Kelly, op. cit., V, 2, B, pág. 322. El mismo Hegel escribe en la obra acabada de mencionar: «Se equivocaría gravemente quien quisiera aprender lo que suele acontecer en Alemania, según aquellos conceptos de lo que debe suceder, a saber, según las leyes políticas. Principalmente en esto, añade, cuando todo marcha de manera distinta que las leyes, se reconoce la disolución del Estado...» Intr., pág. 12.

[4] «Nos sentimos introducidos en el conocido ambiente romántico cuando oímos que el Estado es realmente individualidad, totalidad individual. No se deja fuera ninguno de sus aspectos ni lo considera aislado, sino que pone la constitución de un pueblo en lo más íntimo, junto con su religión, su arte y su filosofía, y elabora con ellas y con todo lo demás, como clima, vecindad, bienestar, etc., una substancia, un espíritu. Esta substancia espiritual es, en último análisis, así lo enseña él con la escuela histórica, el espíritu del pueblo, a partir del cual surge todo en el Estado. Pero este espíritu del pueblo de Hegel, aclara F. Meinecke, es sólo pariente, no idéntico con el de los románticos y el de Savígny.» *Weltbürgertum und Nationalstaat, München,*

(17) eso, auténtica religión, auténtico arte, auténtica filosofía sólo pueden darse donde existe una vida estatal5, pues sólo ahí existe libertad, y, por tanto, espíritu. Esa es la razón por la que concibe la historia de Europa como centro de la historia universal y las síntesis históricas como historia política, como historia de las formas de vida estatales. De ahí también la posibilidad y aun la necesidad de la Filosofía de la Historia: la opción por lo político decide sobre el modo de vida humano [6] y determina, por consiguiente, el sentido de las diversas formas de vida. Y la Filosofía de la Historia resulta, además, posible por cuanto es a la vez historia de la razón y de la libertad: «El gran contenido de la historia universal es racional y tiene que ser racional; una voluntad divina rige poderosa el mundo, y no es tan impotente que no pueda determinar este gran contenido»'. Y, puesto que la libertad «no tiene por principio la voluntad y el albedrío subjetivo, sino el conocimiento de la voluntad universal», de modo que «el sistema de la libertad es el libre desarrollo de sus momentos» [8], «la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad - un progreso que debemos conocer en su necesidad [9] -. Y lo que media entre razón y libertad es la política, que armoniza y equilibra las múltiples formas de vida reduciéndolas a las totalidades concretas que son los Estados, por lo que «el Estado

1969, 11, pág. 237. Meinecke está comentando ahí los parágrafos 549 de la *Filosofía del Espíritu* y 349 a 352 de la *Filosofía del Derecho*.

[5] «*La comunidad*, la ley de arriba y que rige manifiestamente a la luz del sol, tiene su vitalidad real en el gobierno, como aquello en que es individuo. El gobierno es el espíritu *real reflejado en sí*, el simple *sí mismo* de la substancia ética total», escribe Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, Méjico, 1966, VI, 2, a), pág. 267.

[6] Semánticamente política quería decir entre los griegos lo opuesto a despotismo. Vid. Ch. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt, 1980, A, págs. 27 y SS.

[7] FH, Intr. I, pág. 23.

[8] *Filosofía de la Historia*, Intr. II, 3 e), pág. 118. «La misma probabilidad de una *Filosofía del Derecho*, presupone que el sistema del derecho y de la Constitución del Estado es en sus líneas principales deducible por una necesidad de la razón de la naturaleza del ser en cuanto tal... La doctrina es enteramente platónica. También para Platón la naturaleza de la polis tenía que ser derivable, en cuanto era justa, de la naturaleza del ser, y el proceso de esta derivable de la naturaleza del ser, y el proceso de esta derivación había sido también llamado por él dialéctica.» M. B. Foster, op. cit., IV, pág. 117.

[9] FH, Intr. II, 1, c, pág. 49; sin embargo, Hegel no cree en el progresismo, en el sentido de perfectibilidad más o menos indefinida del ser humano. (Vid. VII, nota 28.) Lo que progresa es el espíritu; es decir, se mantiene dentro del concepto de civilización según lo entendían Hume, Humboldt o Guizot, no, por ejemplo, Comte o Marx. En el fondo coincide con el juicio de Ranke de que, moralmente, todas las épocas tienen el mismo valor ante Dios. Ninguna es superior a otra. Son distintas. Vid. Intr. a FH.

(18) es la razón en la tierra» [10]. Lo político media, pues, entre la naturaleza y la historia, constituyendo la capa que envuelve lo esencial: el Derecho Natural según el cual se configura lo justo. Por eso, «la absoluta totalidad ética no es sino un pueblo» [11]. Sin política no hay justicia y sin justicia no existe un verdadero Estado, aunque puedan subsistir formas

estatales sin vida, como en el caso de Alemania, sólo aparentemente justas, que constituye la misión de la crítica poner al descubierto. Pues no se confunden sin más la política y el Estado, sino que la actividad política sólo alcanza su grado racional cuando tiene por objeto la permanente configuración del Estado según el concepto de lo justo, de acuerdo con determinada idea formal del orden, es decir, del Derecho[12]*. La política es una esencia y el hombre está avocado a la vida estatal*[13]*. De ahí esa estrecha conexión entre Estado y Pueblo que tanto llamó la atención de Meinecke*[14]*.*

Ahora bien, desde este punto de vista, la política, cuya gran teoría comienza exponiéndose como metafísica en la República*, es griega en su origen y en su formulación, y por eso no es extraño que desde el Renacimiento se viera en la polis griega el ideal, y que*

FH. Intr. II, 3, e), pág. 117.

[11] DN, III, pág. 58.

[12] «Un Estado se halla bien ordenado y es fuerte cuando el interés privado de los ciudadanos va unido al fín general del Estado, cuando hallan su satisfacción y su realización el uno en el otro.» *La razón en la historia*, Madrid, 1972, pág. 114. No obstante, D. Sternberger incluye en una reciente obra el concepto hegeliano de política en la tradición maquiavélica o demonológica, aunque seguramente tampoco hay contradicción. *Drei Wurzeln der Politik,* Frankfurt, 1978, 1, III, 6 y 7, págs. 239 y ss.

[13] Por eso el hombre vive necesariamente en un pueblo: «El espíritu en la historia, es un individuo de naturaleza universal, pero a la vez determinada, esto es: un pueblo en general. Y el espíritu de que hemos de ocuparnos es el *espíritu del pueblo*. Ahora bien, los espíritus de los pueblos se diferencian según la representación que tienen de sí mismos, según la superficialidad o profundidad con que han sondeado, concebido, lo que es el espíritu. El derecho de la moralidad en los pueblos es la conciencia que el espíritu tiene de sí mismo. Los pueblos son el concepto que el espíritu tiene de sí mismo. Por tanto, lo que se realiza en la historia es la representación del espíritu.» FH, Introd. II, 1, b), pág. 46. Para el concepto de política es fundamental J. Freund, *La esencia de lo político*, Madrid, 1968.

[14] «Estado y pueblo se encuentran para él tan estrechamente unidos, que le parece que la meta substancial en la existencia de un pueblo radica en ser ya un Estado, de forma que un pueblo sin formación estatal no tiene propiamente historia», comenta este autor, op. y loc. cit., 11, pág. 238. «En la existencia de un pueblo, el fin esencial consiste en ser un Estado y mantenerse como tal; un pueblo sin formación política (una nación como tal), escribe el propio Hegel, no tiene historia; sin historia existían los pueblos antes de la formación del Estado, y otros también existen ahora como naciones salvajes.» *Filosofía del Espíritu* (en adelante, FE), Madrid, 1918, §549, página 273. «Para Hegel, el Estado y la historia configuran al pueblo.» E. Weil, *Hegel et l'État*, París, 3 0 ed., 1970 (hay trad. castellana).

(19) en todos los escritores de lo que llama Carl Schmitt la época de la estatalidad resplandezca la vieja doctrina de la polis. Lo que singulariza en este aspecto a Hegel es que, precisamente, al final de ese tiempo, replantee toda la doctrina estatal moderna (Maquiavelo, Hobbes, Locke, singularmente), confrontándola con la teoría originaria de la polis.

Una motivación obvia fue la ruptura operada en la tradición estatal por la Revolución francesa, ruptura que parecía al principio que iba a «reconciliar al cielo y la tierra», al Estado con sus verdaderos fines —Estado justo y no de poder—. Pues, si lo político es un modo de vida, es el Estado la forma de ese modo de vida, lo que actualiza ese concepto y lo hace perceptible y efectivo a la vez. Por eso la historia universal es «la expresión del proceso divino y absoluto del espíritu, en sus formas supremas; la exposición de la serie de fases a través de las cuales el espíritu alcanza su verdad, su conciencia de sí mismo». Siendo, por supuesto, los espíritus de los pueblos históricos, «las determinaciones de su vida moral, de su constitución, de su arte, de su religión y de su ciencia» [15]*. El Estado es, en cualquiera de sus figuras, la forma que asume la Idea de lo político, el concepto del modo perfecto de vida natural humano que se realiza mediante la especie de actividad en que se despliega esa forma vital.*

Hegel, que captó agudamente la intensidad política de la época, comprendió que el Ancien Régime, la monarquía absoluta y la ilustrada, habían establecido una profunda sima entre la Corte y el pueblo, que no era sólo «política», sino que incluía la cultura misma: al

final de la época, coexistían bajo una misma configuración estatal diversas formas de vida, políticas unas, pseudo políticas otras, apolíticas, por decirlo así, muchas, todas ellas apenas mediadas por la burguesía, el estamento no político típicamente moderno, que tanto se había desarrollado en algunas partes, poniéndose como sujeto de la nacionalidad, pero cuya esencial vocación a lo privado amenazaba convertir en insolidaria la vida común[16].

[15] FH, Intr. II, 1, pág. 59.

[16] Hegel se había ocupado en Berna en la lectura de la *Crítica de la razón práctica* y se había empapado en la reciente traducción alemana de *An Inquiry Into the Principies of the Political Economy* (1767) de Sir James Steuart, obra que tuvo asimismo gran éxito en Inglaterra antes de la publicación de la *Riqueza de las naciones* (1776), de Adam Smith; sobre esa obra escribió entre febrero y agosto de 1799 un extenso comentario cuyo manuscrito vio Rosenkranz, pero que parece haberse perdido. De la descripción de Steuart de la actividad económica y de su análisis de los mecanismos del mercado, sacó Hegel sus ideas sobre la transcendencia del trabajo, de la industria y de la producción en los asuntos humanos. Vid. Sh. Avineri, op. cit., c. I, pág. 5.

(20) *La Revolución había puesto de relieve, ciertamente, la posibilidad de establecer formas de vida unitarias bajo el concepto de la nación, el pueblo con conciencia política, autoconsciente de constituir un grupo. Cuyo paradigma en la época, debido también, en parte, a la influencia de Rousseau, pero en el caso de Hegel, además, a Goethe y a Schiller, era la polis de Atenas, que, constituía a sus ojos, el modelo empírico de una comunidad perfecta*[17]*. En ella se daba ese sesgo de la vida comunitaria en que cada uno siente la libertad al participar en la discusión racional de los anhelos e intereses colectivos, pues no existe libertad estrictamente privada. En las condiciones modernas, mayor extensión del Estado, mayor población, etc., eso mismo explica por qué el Estado tiene que ser fundamentalmente Estado de Derecho: «La libertad sólo es posible —escribe en* La Constitución de Alemania*— en un pueblo que tenga la unidad jurídica del Estado»; allí donde se asegure lo público de manera suficiente para realizar lo común. Pues, ciertamente, el ideal del Estado ateniense consistía en que la comunidad de los hombres libres cediese cualquier otro interés privado o público ante el bien común, ya que tampoco ahí tenía el Estado intereses propios —igual que en las monarquías europeas (los intereses dinásticos no son públicos ni comunes, pero tampoco estrictamente privados), sino que él mismo era fuente de moralidad. También el Estado hegeliano es un ente moral, pero no igual al antiguo ni al de Rousseau, puesto que no es lo mismo la moralidad colectiva que la individual (no necesariamente privada exclusivamente), sino porque constituye la manifestación más alta de la vitalidad ética, de la eticidad o* Sittlichkeit *que informa el universo humano como si fuese asimismo un producto de la naturaleza*[18]*. Según Hegel, el Estado es la forma de lo ético desde el punto de vista político; es decir, se halla, racionalmente ordenado en función de intereses comunes —«forma» es «la totalidad de las determinaciones»—, y, por eso, ahí el espíritu*

Según Rosenkranz, Hegel combatía «con noble *pathos* en ese manuscrito, con una gran cantidad de interesantes ejemplos todo lo que había de muerto [en el mercantilismo que todavía profesaba Steuart], mientras aspiraba a salvar, en medio de la concurrencia y del mecanicismo del trabajo y del comercio, el *alma* del hombre».

[17] Una obra interesante todavía sobre el helenismo de Hegel, la de J. Glenn Gray, *Hegel and Greek Thought*, Harper Torchbooks, 1968, publicada en 1941 bajo el título *Hegel's Hellenic Ideal*.

[18] «El concepto de la *Sittlichkeit* fue desarrollado por Hegel en contraposición al de moralidad en general e históricamente partiendo de la constitutiva *Constitución* ética de la vida del ciudadano libre en el mundo griego.» J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt, 1969, «Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik», pág. 292.

(21) *individual es libre; precisamente los espíritus subjetivos superan o subliman su subjetividad natural cuando se constituye una autoridad para lo común, objetivándose así el espíritu que es, por eso mismo, radical eticidad. Trátase de un nuevo planteamiento del*

problema de Hobbes, pero rechazando el contractualísmo, que es, a fin de cuentas, una fórmula privada; y, por cierto, tampoco se trata de construir un espacio político en cuyo seno queden objetivados todos los impulsos, deseos y anhelos del Estado de Naturaleza, sino de que el Estado es, justamente, un producto histórico natural, pues vivir en un Estado forma parte de las posibilidades esenciales del ser humano. Y tampoco creía Hobbes que la naturaleza humana mejorase necesariamente mediante el conocimiento, pues, en su opinión, siempre serán más fuertes las pasiones. Sólo de la astucia de la razón al establecer contractualmente el Estado, cabía esperar una satisfactoria mejoría en la situación de lucha de todos contra todos. Hegel da todo su valor a las pasiones; reconoce la astucia de la razón [19]*; examinando el pasado (la primera gran historia de la filosofía es la suya, dato importante), concluye que ha habido efectivamente un progreso, una perfección en las formas de vida (la idea de civilización), pero que esto se debe a que el Estado no es sólo poder, sino que se halla impregnado de eticidad, de la moralidad que se desprende con naturalidad de la misma vida, puesto que la vida humana es por definición esencialmente moral, y el Estado —su idea— es consustancial a la naturaleza del hombre*[20]*. Guiado por Rousseau le da la vuelta a Hobbes, aunque su concepción básica se la debe, empero, al esprit de la nation y a las moeurs de Montesquieu.*

Por otra parte, toda la obra de Hegel se halla desde 1801 cada vez más intensamente impregnada de la atmósfera, cuando no de

[19] Sin embargo, cree en el poder del conocimiento. De ahí, por ejemplo, el carácter eminentemente didáctico de un escrito tan político como *La Constitución de Alemania* (en adelante, CA). «La publicación de los pensamientos que contiene este escrito no puede tener otra finalidad ni otro efecto que la comprensión de aquello que es, para fomentar así la opinión serena...», escribe en la Intr., pág. 11, de ese libro (que no publicó).

[20] H. A. Reyburn describe así la diferencia entre eticidad y moralidad: «La moralidad es individualista; la vida ética tiene que ser social. El deber constituye un principio formal; las concepciones éticas tienen que ser concretas. La libertad reivindicada por la conciencia moral es, en último análisis, caprichosa e indeterminada; la ética tiene que ser necesidad manifiesta. La esfera moral es subjetiva; el orden ético tiene que ser objetivo.» *Ethical Theory of Hegel. A study of the Philosophy of Right*, Oxford, 1970, c. X, página 197. Se podría añadir: la moralidad se refiere al carácter; la eticidad a las creencias, en el sentido de Ortega. Además, el problema de Hobbes consistía en la oposición entre lo privado y lo público; el de Hegel en que el poder político velando por lo común, equilibre y armonice a ambos; y lo común es el espíritu.

(22) la directa influencia goetheana, que no se puede reducir, como hace Lukacs, a que en Goethe y en Hegel resuena el eco del período heroico del desarrollo burgués por encontrarse al comienzo del «último florecimiento, contradictorio y trágico, del desarrollo ideológico de la sociedad burguesa» [21]*, etc. El tema a resolver consistía en cómo puede brotar lo ético de la naturaleza, ofreciéndole la solución las ideas científicas del poeta de Weimar, más interesado en la biología que en la mecánica; especialmente las famosas leyes de lo manifiesto y lo Oculto y de la metamorfosis en las cuales radica el secreto de la dialéctica hegeliana*[22]*. De ello llegó a concluir Hegel que lo ético se manifiesta esencialmente corno forma, revelación al ser humano de las ideas transcendentales. Y al ser el Estado una idea, sus formas constituyen las manifestaciones de la naturaleza ética, de la moral colectiva de los hombres*[23]*. Toda la vida se despliega y se conoce a través de sus formas (decían los griegos), y eso mismo acontece en la vida colectiva, cuyo ideal se realiza en el Estado porque sólo gracias a éste existe auténticamente aquélla. A la Idea del Estado le corresponde una* Ur-form *(forma primitiva) que Hegel rastrea en la historia desde los antiguos imperios orientales, donde sólo uno (el déspota) era libre, por lo que su libertad era imperfecta, caprichosa, ya que no tenía oposición que le diese forma. Esta forma de libertad niega, empero, la libertad natural y prepara la consideración de la libertad universal. Sólo en Grecia se da este paso, muy imperfectamente, al concebirse el Estado como «comunidad de hombres libres» (Aristóteles), aunque limitada a unos pocos, a los ciudadanos* [24]*. Y justamente por eso*

se representa la consciencia la posibi-

[21] *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Méjico, 1963, c. III, 8, pág. 394. También de Lukacs, *Goethe y su época*, Barcelona, 1968.

[22] Vid. D. Negro, Introd. a J. W. Goethe, *Escritos políticos*, Madrid, 1982. Por eso mismo, afirma Hegel que «*la historia universal no comienza con ningún fin consciente*». FH, 2, pág. 69.

[23] «En la línea de Aristóteles, la filosofía de Hegel del Estado constituye uno de los intentos más serios para salvar la discrepancia entre 'quimera' y `prejuicio' mediante el puro poder de la razón.» G. A. Kelly, op. cit., V, 2, B, página 323. Hegel, siguiendo al filósofo griego, va a oponer más adelante, aunque ya se detecta en el *System, el V ernunftstaat* (Estado de Razón) al *Verstandstaat* (Estado del Entendimiento). Su concepción estatal postula una vía media. Hegel es un moderado.

[24] «Incluye la moralidad en la Eticidad, diferente de ella. Renueva con eso la ética institucional de prosapia aristotélica en cuanto trae al presente la perspectiva de la moralidad de la subjetividad en las relaciones básicas y las aplica a la teoría de las instituciones fundamentales en la sociedad moderna, en el Estado moderno y en relación con su principio de la libertad.» J. Ritter, op. cit., pág. 302. W. T. Stace ha analizado entre otras las siguientes relaciones conceptuales entre Hegel y el filósofo griego que quizá merece la pena tener en cuenta, en su obra *The Philosophy of Hegel. A Systematic*

(23) lidad de esa vida racionalmente ordenada. Con la Revolución francesa se llega a la plena comprensión de la posibilidad de plenitud de la libertad mediante un orden político, un Estado, el Estado regido por un gobierno representativo que haga efectiva la libertad personal mediante la superación en su seno de las particularidades, que se relegan a lo que en el Sistema de la Eticidad *llama Hegel la* allgemeine Regierung *(gobierno general), ya citada, en contraste con la* freie Regierung *(gobierno libre), cuyo objeto es el bienestar del conjunto, no de una parte del todo o de los individuos; lo que equivaldría, si predominase, a una concepción mecánica opuesta a la orgánica que, siguiendo a Goethe, es la de Hegel. El verdadero Estado es un organismo porque brota del ser del hombre, cuya naturaleza consiste, en una de sus dimensiones esenciales, precisamente en ser político, porque «todos los fines de la Sociedad y del Estado son los fines propios de los particulares»* [25]*. La pluralidad de hombres constituye el pueblo, un individuo potencialmente ético. La verdadera alienación es para Hegel la negación de esa esencia, del ser político; de la posibilidad de ejercitar las disposiciones políticas inherentes a la naturaleza humana, la negación de la condición de ciudadano y su sustitución por la de súbdito, que era la del Antiguo Régimen. La nación es el resultado de la idea moderna de la comunidad política. Es el pueblo que, instintivamente, despoja al Estado de su carácter de mecanismo, de aparato de poder, cuya teoría alemana más importante en la época era la de Fichte, al que ataca Hegel en el escrito fundamental, asimismo de 1801,* Differenz des

Exposition, Toronto, 1955. Según Stace, la doctrina aristotélica del acto y la potencia reaparece en Hegel bajo los nombres explícito-implícito, lo que es «en y para sí» y lo que es «en sí», 27, pág. 23. Por otra parte actualidad era para Aristóteles la pura forma y potencialidad la pura materia, aunque Hegel no aplica igual que el griego las ideas de «explícito» e «implícito», 29, página 26. Es preciso recordar asimismo que «forma» es en Aristóteles actualidad y «materia» potencia. Desarrollo significa en Aristóteles la transición del ser potencial al actual. En Hegel de lo implícito a lo explícito, 28, página 25. Si se relaciona todo esto con la teoría de la metamorfosis de Goethe, lo «implícito» o potencial en Hegel es lo escondido u oculto susceptible de explicitarse en formas; es como la potencia de la forma, de la *Ur-form.* En cuanto al concepto hegeliano de infinitud, según Stace «lo infinito no es meramente lo sin fin, lo ilimitado, lo indeterminado, como en la concepción popular, sino que es lo autodeterminado». Al menos ésta es la concepción hegeliana fundamental sin perjuicio de matizaciones, 44, pág. 34.

[25] FE, § 486. Un tema en que siempre insiste Hegel. Así en CA: «Si el poder político general exige del individuo solamente aquello que verdaderamente necesita para sí y delimita, de este modo, las disposiciones para que lo necesario se realice, entonces puede dejar lo demás a la libertad espontánea y a la propia voluntad del ciudadano, quedándole a éste todavía un gran margen.» C. I, pág. 23.

*(24)*Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie [26]*. La nación es en sí misma una totalidad ética que se perfecciona al constituirse en auténtica comunidad política o*

Estado. Por eso el pensamiento político hegeliano culmina en una Filosofía del Derecho*, donde lo público y lo privado, lo singular y lo general quedan armónicamente unidos en una concepción política de lo común.*

[26] Ahí declaró su famoso principio, que constituye la clave de toda su filosofía: «La verdad es la identidad de la identidad y la no-identidad.»

(25) *NATURALEZA Y ESPIRITU: LA ETICIDAD*

«La absoluta totalidad ética no es sino un pueblo... Pues bien, en la eticidad absoluta, la infinitud, o la forma en cuanto lo negativo absoluto, no es otra cosa que la misma represión concebida hace un momento, asimilada en su concepto absoluto, en el cual no se relaciona con determineidades singulares, sino con la realidad efectiva total y con la posibilidad de las mismas, es decir, con la vida misma, siendo, por consiguiente, la materia igual a la forma infinita; pero de manera que lo positivo de ésta constituye lo absolutamente ético, o sea, el pertenecer a un pueblo con el cual da pruebas el individuo singular de ser uno en lo negativo, de manera inequívoca, corriendo únicamente el riesgo de la muerte. A través de la absoluta identidad de lo infinito o del lado de la relación, con lo positivo, se configuran las totalidades éticas que son los pueblos, se constituyen como individuos y se ponen, por consiguiente, como singulares, frente a pueblos singulares; esta posición e individualidad son el aspecto de la realidad; equivale a la abstracción de la esencia sin la forma absoluta, cuya esencia carece de esencia justamente por ello.»

Über die wissenschaftlichen
Behandlungsarten des Naturrechts

Fue por esa época cuando Hegel conoció personalmente a Goethe (1749-1832)[1]*. Desde entonces se alineó en la cruzada contra el mecanicismo newtoniano y la tendencia metódica a la tecnificación de la existencia. Para el filósofo, lo mismo que para el poeta, la vida es sagrada, lo divino en el mundo, y por eso existe una diferencia radical entre la naturaleza inorgánica y la orgánica. La vida posee, pues, un valor que el racionalismo, cuya máxima ciencia es la física, desconoce o niega sin más* [2]*. Esa es la razón de su doctrina del es-*

[1] Hay noticia de una visita, seguramente la primera que le hizo Hegel, con quien se había encontrado poco antes en Jena, en su casa de Weimar, el 21 de octubre de 1801. Goethe apreciaba mucho al filósofo, aunque lamentase su dificultad expresiva. Siempre mantuvieron excelentes relaciones y Hegel se adhirió públicamente a la teoría de los colores del investigador poeta, que suscitó tan vivas discusiones. Visitó a Goethe por última vez en 1829 al regresar a Berlín desde el balneario de Karlsbad. Vid. en W. Kaufmann, Hegel, Madrid, 1968, algunos aspectos concretos de la influencia de Goethe sobre Hegel. Entre ellos la de *Ifigenia*, moderna encarnación de la *Sittlichkeit*, comparable a la antigua de *Antígona*. Asimismo *La hija natura*l (incluida en *Escritos políticos*). También destaca Kaufmann la poderosa influencia de Schiller, en ciertos aspectos, si no mayor, mucho más evidente.

[2] G. Lukacs aventura una típica interpretación sobre las actitudes comunes de Goethe y Hegel, que ignora lo esencial, apoyándose en consabidos apriorismos: «Los más importantes personajes alemanes de este período, Goethe

(26) píritu, que es la vida misma, la auténtica realidad, puesto que es lo que anima a la naturaleza[3]*. De esta manera, todo lo que brota de la naturaleza es vida o espíritu*[4]*. Por otra parte, busca una interpretación científico-natural y, de acuerdo tanto con los antiguos como con muchos físicos modernos, considera al éter —la sustancia que según Aristóteles forma los cielos, donde reside la divinidad, a diferencia de los otros cuatro elementos que integran el corruptible mundo sublunar— la materia intermediaria, que al adoptar diversas formas da lugar a totalidades distintas: «No se trata, pues, de que el éter penetre todo, sino de que él*

mismo es todo; pues es el ser» [5]*. La materia absoluta recibe la vida, e in-formada por ella, da origen a la multiplicidad de individuos que se reúnen en totalidades orgánicas o complejas: «El espíritu —escribe en el § 381 de la* Filosofía del Espíritu *de 1817, de la* Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas— *tiene para nosotros, como presuposición propia, la naturaleza, de la cual es la verdad, y, por tanto, el primer absoluto. En esta verdad, añade, la naturaleza ha desaparecido, y el espíritu resulta como la idea que ha llegado a su ser por sí, cuyo objeto y sujeto a la vez es el concepto.» Por consiguiente, «la esencia del espíritu es, formalmente, la libertad, la negatividad absoluta del concepto como unidad consigo»* [6]*. Lo más alto, lo verdaderamente abso-*

y Hegel, han sido partidarios de Napoleón, han esperado de él la destrucción de los restos feudales de Alemania y se han aislado así de las grandes masas del pueblo, especialmente de la Alemania septentrional.» Op. cit., c. IV, 2, página 439. *Fausto* es el hombre para quien la capacidad técnica justifica cualquier acción, lo mismo que en el caso del Estado mecanicista. Hegel quiere poner al Estado al servicio de la vida, frente a la técnica.

[3] Por eso, en contra de lo que vulgarmente se cree, Hegel es antihistoricista en el sentido radical del término: «La pura explicación histórica de las leyes y estructuras, no alcanza, sin embargo, en orden a la finalidad del conocimiento, justamente más allá de su efecto; sobrepasará su verdad y su destino si, mediante ella, debe justificarse para el presente la ley que sólo ha tenido veracidad en una vida pasada.» DN, IV, págs. 110-111.

[4] Por ejemplo, ya en la *Fenomenología del Espíritu* sostenía que «el espíritu es la *vida étic*a de un *pueblo* en tanto que es la *verdad inmediata*... El mundo *ético viviente* es el espíritu de su *verdad*», VI, A, pág. 261. Por cierto que hace sonreír Lukacs cuando escribe que «Goethe ha estado toda su vida muy cerca del materialismo», op. cit., c. IV, 4, pág. 543. Bastaría tener en cuenta (y Lukacs, por otra parte, lo hace) la relación con Hegel, Schiller, etc. La eticidad es unidad de sentimiento y razón.

[5] *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg, 1969, [A], I, pág. 3. «La Idea en cuanto lo existente retrospectivamente en su concepto, puede entonces llamarse la *materia absoluta* o el éter.» «El éter *existente* es inmediatamente el *espacio*», aclara. *Ibídem*. Id. El éter es lo que en su concepción impide la escisión dualista posterior en materialismo e idealismo, por cuanto es lo que une el mundo inorgánico y el orgánico, lo intermedio.

[6] p.308.

(27)luto, es, pues, el espíritu: «ésta es la más alta definición de lo absoluto», prosigue en el . § 384. Por lo que, continúa, «encontrar esta definición, y comprender su significado y su contenido, tal se puede decir ha sido la tendencia absoluta de toda cultura y de toda filosofía; a este punto han mirado con sus esfuerzos toda religión y toda ciencia; sólo este impulso explica la historia del mundo»,

El Sistema de la Eticidad *reconoce ya esos desarrollos; en el examina cómo la* Sittlichkeit[7] *constituye la substancia de la vida humana: «El espíritu es la* Naturaleza *del individuo, su inmediata substancia y su movimiento y necesidad.» Con lo que el problema filosófico por excelencia se convierte en explicar la eticidad y sus fenómenos, que el hombre puede reconocer mejor en sí mismo que en la naturaleza*[8]*. Pues, como dice en la breve introducción «la misma naturaleza no es otra cosa que la subsunción de la intuición en el concepto»* [9]*. La* Sittlichkeit *absoluta es verdadera naturaleza, lo que se forma con la reunión de varios individuos y, por eso lo* Allgemeine *(universal, general) constituye una especie «de reunion imperfecta» o una suerte de «relación constitutiva» (*Verhältnis*) por cuanto no llega a abarcarlos a todos. La idea es la identidad de la intuición y el concepto.*

[7] Lo ético es la moral costumbrista; lo moral, la moral reflexiva, racional. En DN anticipa el viejo texto que repite en la *Fenomenología*: «En la perspectiva de la eticidad, escribe efectivamente, en DN, c. III, pág. 89, la palabra de los hombres más sabios de la antigüedad es la única verdadera: lo ético consiste en vivir de acuerdo con las costumbres éticas del propio; y, con respecto a la cultura, vale lo que le respondió un pitagórico a uno que le preguntó cuál podría ser la mejor educación para su hijo: aquella gracias a la cual 'hagas de él un ciudadano de un pueblo bien organizado'. Vid. nota 8. Con la *Sittlichkeit* Hegel quiere oponerse a las *Sitten* (costumbres) profusamente aludidas por Kant y Fichte, pero con unas características completamente distintas a las «costumbres vivientes» de los antiguo. Así en FH: «La muerte natural del espíritu del pueblo puede presentarse como anulación política. Es lo que llamamos la costumbre. El reloj tiene cuerda, y sigue marchando por sí mismo. La costumbre es una actividad sin oposición, a la que sólo le queda la duración formal...» Intr., II, 1, c) pagina 54. Hegel se sitúa en la abandonada tradición de la filosofía práctica. Las costumbres de Kant-Fichte son formalidades, pertenecen a la pura teoría.

[8] «De ahí que los hombres más sabios de la antigüedad hayan formulado la máxima de que *la sabiduría y la virtud consisten en vivir de acuerdo* las costumbres de su pueblo.» *Fenomenología del Espíritu*, V, B, 1, página 211.
[9] «*La intuición*, escribe Hegel en el § 135 de la *Philosophische Propädeutik* para el tercer curso, es la representación directa en que se constituyen las determinaciones del sentimiento respecto a un objeto separado del sujeto...» «*La esencia de la intuición* consiste en saber de un ser existe, *Jenaer Realphilosophie*, B, I, a), pág. 179.

(28) J. Taminiaux, traductor francés de este librito [10], ofrece en su larga introducción al mismo un excelente esquema para los lectores con especial interés filosófico.
B. Cullen resume el escrito en una obra reciente11 desde un punto de vista más político. Por lo que, dada la orientación de esta edición y la intrínseca, desesperante y casi enojosa dificultad del texto, reproducimos una breve síntesis de la interpretación de este autor con el fin de facilitar su lectura.

El Sistema *—escrito al que recientemente se presta bastante atención— constituye el primer intento hegeliano, según la cronología, de ofrecer una descripción filosófica de la experiencia política y moral; descripción que, a grandes rasgos, pocas transformaciones ha sufrido después, salvo en los detalles. Puede ser considerado, en efecto, como el primer borrador de la* Filosofía del Derecho.

El Sistema *es una especie de memoria sobre las relaciones entre el ser humano y su mundo en la historia, de las diferentes maneras de percibir el mundo y conquistarlo, y de cómo satisfacer las necesidades humanas. Aunque el autor no define la absolute* Sittlichkeit, *la postula como forma suprema de la vida ética. Queda claro que constituye la suma de todas las formas éticas, de todas las determinaciones jurídicas, de todas las instituciones y categorías políticas, de todos los mecanismos económicos, de todas las actividades técnicas, etcétera; cada una de esas manifestaciones es uno de los diversos momentos de la Eticidad. El pueblo (*Volk*) constituye el fruto de la Eticidad absoluta, consistiendo el ideal ético para los individuos en vivir enteramente dentro del pueblo y para el pueblo al que pertenecen.*
Al principio, el hombre, el mundo natural y la comunidad se encontraban armónicamente vinculados en el nivel que Hegel denomina natürliche Sittlichkeit *(Eticidad natural). De manera que recuerda, en parte, a Rousseau, y en parte a Locke en los aspectos más concretos, explica Hegel que los hombres «aniquilan» los frutos del mundo en torno para satisfacer sus deseos y necesidades inconscientes. En ese estado primitivo no distinguen entre su propia individualidad y la solidaridad irreflexiva de la comunidad a que pertenecen.*

[10] Con el título *Sistéme de la vie éthique*, París, 1976. Franceses e ingleses suelen traducir *Sittlichkeit* por vida ética (*vie éthique, ethical life*). Benedetto Croce introdujo en italiano el término eticitá con el mismo uso que actualmente en español eticidad.
[11] *Hegel's Social and Political Thought: An Introduction*, London, 1979.

(29) Las necesidades humanas se hacen cada vez más complejas, mayores y más refinadas, iniciándose el trabajo, que lleva a la creación de instrumentos o herramientas, a la adquisición de bienes, a la definición de ciertos tipos de relaciones, por ejemplo, entre padres e hijos, a la cultura y al lenguaje. El sentimiento natural se convierte en este proceso en inteligencia; el pensamiento de lo meramente particular llega a servirse de generalidades; las cosas naturales no son simplemente aniquiladas, sino que son trabajadas y moldeadas por voluntades conscientes. Los utensilios o herramientas se desarrollan apareciendo máquinas, por cuyo intermedio se produce una abundancia de bienes; la comunidad se beneficia de esto y surge la propiedad privada (una manera sutil de apartarse de Rousseau y de acercarse a Locke y, desde luego, a su gran mentor en economía Steuart). Como se trata de un tipo de actividad finalista (aquí da la razón, en un sentido, a Rousseau), ello da lugar al desarrollo de la inteligencia.

La inteligencia aprehende la necesidad de una asociación de individuos conscientes en la

forma de cierta división del trabajo, a fin de atender mejor a satisfacer las necesidades de la comunidad y reponer lo que se consume, vieja idea platónica. La simple unidad de la armonía natural, directa, no sometida a mediación alguna, queda rota, siendo reemplazada por un espíritu de asociación consciente entre los trabajadores. Lo típico de esta cooperación fue el desenvolvimiento de utensilios que exigen más de un operador.

Libres de las trabas de la necesidad inmediata, los hombres desenvuelven relaciones económicas; y, con ellas, los conceptos para gobernar la propiedad, relaciones como el valor, el precio, el cambio y el contrato. En esta etapa emerge el comercio (que se ha hecho posible por la creación del dinero), lo cual supuso relaciones de dominación y subordinación. Sin embargo, las relaciones entre hombres se hicieron paulatinamente más integradas. Los antagonismos se superaron gradualmente: primero en la familia; luego en las instituciones sociales del trabajo, la propiedad y el derecho; y, finalmente, en el Estado, la forma más alta de organización social y política.

Hegel define la persona como un ser libre. Mas las personas libres —observación obvia pero aguda— evidencian fuerzas desiguales y algunas de ellas muestran su superioridad sobre las otras. Los teóricos (por ejemplo, Rousseau) insisten en postular la absoluta igualdad de derechos; pero eso es solamente una abstracción ilusoria, dice Hegel con Platón y Hume, pues la libertad es necesariamente fuente de desigualdad. En todo grupo de individuos, existen algunos (30) más ricamente dotados con lo que es físicamente necesario para vivir, y quienes son deficientes a ese respecto. La desigualdad, necesaria e inevitable si existe libertad, suscita la oposición fundamental entre dominación y servidumbre. En la familia se reconcilian eventualmente amos y esclavos, pues dentro de ella se da una identidad de necesidades y los bienes son de propiedad común. Los fundamentos de la familia son el matrimonio y el niño, que representa la continuidad y la estabilidad en una institución que es por naturaleza contingente.

Opuesta a ella y desarrollándola hacia fuera, pues dentro de la familia la libertad de sus miembros se halla recíprocamente limitada, existe la libertad individual ilimitada y sin freno. Libertad que da lugar a varias especies o grados de crimen, desde la devastación de continentes enteros, tal como la perpetraran Genghis Khan, Tamerlán y los piratas de Nursia, con crímenes y robos armados, hasta el simple robo.

La descripción hegeliana del desenvolvimiento de las relaciones humanas tiene, observa Cullen, importantes dimensiones ontológicas, pues en correspondencia con sus etapas históricas se da una progresión óntica de las formas de existir más bajas hacia las más elevadas. La forma de organización más alta, que es el pueblo, constituye la única forma que incorpora el elemento universal de la vida humana; la familia y el momento de la libertad absoluta están muy lejos todavía de la vida ética absoluta.

El pueblo constituye, pues, la categoría universal que posee una realidad para todo individuo consciente de una comunidad, la cual es idéntica para todos los individuos y posee el poder soberano sobre ellos. Los individuos forman una identidad en cuanto miembros de un pueblo y se reconocen en sus compatriotas, ya que éstos participan también en el espíritu que discurre entre todo el pueblo: el espíritu, que es el elemento universal, vive y actúa en cada ciudadano, por lo que, asimismo, éstos se ven directa e intuitivamente idénticos con lo universal, la Eticidad absoluta: obedecer la voluntad del pueblo es obedecer a la voluntad propia. Así resuelve Hegel las aporías de la volonté générale de Rousseau.

Distingue el filósofo tres aspectos de la vida ética. El primero, la vida ética absoluta, que radica en el pueblo, el cual se reconoce y autoidentifica como tal en una guerra con un pueblo enemigo (la categoría o supuesto político básico amigo-enemigo); guerra, por

supuesto, objetiva, desprovista de antagonismos personales. Una virtud sobresale entre todas en esta forma de vida ética: la valentía, idea sin duda inspirada también directamente en la andreia platónica.
(31) Después de la Eticidad absoluta viene la Eticidad relativa, *que concierne a las relaciones entre individuos. Es el reino del derecho, el cual consiste en garantizar que cada uno reciba lo que se le debe, fomentando los recursos de todos los ciudadanos y aliviando los males particulares. Esta esfera es incapaz de persuadir a los ciudadanos a que se sacrifiquen por el Estado. Su virtud, la que corresponde al derecho, es la propiedad, rectitud u honestidad (*Rechtschaffenheit*) que Montesquieu reservaba para la república democrática. Podría corresponder también al segundo presupuesto de lo político: la relación público-privado.*

Por último, aparece una tercera forma de vida ética, la Eticidad de la confianza *(*Zutrauen*), consistente en que los simples ciudadanos captan con su sentido común el pleno valor de la vida ética absoluta por medio de su instintiva confianza en la organización general y en el destino del mundo; lo cual implica la espontaneidad de la obediencia y, por consiguiente, la tercera relación o presupuesto categorial de lo político: la relación mando-obediencia.*
A estos tres niveles de Eticidad corresponden tres clases, igual que en el esquema platónico, que cabe denominar éticas o ético-políticas, lo mismo que en el caso del filósofo griego [12]*.*
Al primero corresponde el absolute Stand (la clase absoluta), cuya función consiste en satisfacer las necesidades de la comunidad y no las suyas; su misión esencial estriba en ocuparse de la guerra, siendo sostenida en sus necesidades esenciales por las otras dos clases.

Al segundo estadio de la Eticidad corresponde el Stand der Rechtschaffenheit *(la clase de la probidad, rectitud u honestidad), cuya función consiste en satisfacer las necesidades materiales de la comunidad mediante el trabajo, procurar los bienes y constituir la propiedad. El valor de los productos de esta actividad se determina por el sistema total de necesidades de la comunidad, la cual crea el dinero como un medio de cambio y un sistema de intercambio de los frutos del trabajo: el sistema comercial. La justicia regula todo lo que se refiere a la propiedad, y puesto que las violaciones de esta justicia son violaciones de intereses individuales y no los del conjunto de la nación, las sanciones no significan venganza sino castigo. La totalidad viviente que corresponde a este estamento no es el pueblo, sino la familia, constituyendo su finalidad una educación adecuada para los niños, así como asegurar la continuidad de la institución en el aspecto económico. Trátase de la clase burguesa, incapaz de*

[12] Vid. un comentario en D. Negro, «Un concepción etológica de las clases sociales», *Revista Internacional de Sociología*, núms. 3-4, 1972. Para las relaciones políticas básicas, J. Freund, op. cit.

(32) virtud específica, especialmente de la del valor. O sea, que, en opinión de Hegel, coincidente con la posterior de Schumpeter, por ejemplo, la burguesía como clase no es un estado político en el sentido estricto de la palabra, pues carece por definición de aptitudes para gobernar. Su mayor virtud consiste en contribuir voluntariamente a las necesidades materiales de la clase absoluta y en asistir a los desamparados.
A la Eticidad de la confianza corresponde der Bauenstand *(el campesinado), cuyo trabajo no es creativo, pues lo que hacen sus miembros es ordenar las fuerzas creadoras de la misma naturaleza. No caen bajo el derecho, en el sentido de que las disputas sobre la propiedad que surgen entre sus miembros no las resuelven los tribunales sino el arbitraje, el cual es, en sí mismo, un acto de confianza en la justicia universal. Como precisamente su propia*

moralidad consiste en su confianza en la superioridad de la clase absoluta, es capaz de valentía y de ayudar a la primera clase como infantería, en defensa de la comunidad.

*Hegel prosigue considerando el desarrollo de la sociedad moderna en tres aspectos: el sistema de necesidades; el sistema de justicia; y el sistema de disciplina (*Zucht*). Los cuales corresponden a los momentos de la Sociedad Civil en la* Filosofía del Derecho. *«Resulta fascinante —escribe Cullen— ver qué profunda comprensión tiene Hegel de las fuerzas actuantes en la sociedad moderna, en esta etapa temprana de su carrera filosófica.» Lo que aquí le preocupa más es la polaridad entre riqueza y pobreza y el desvío de los miembros individuales de la sociedad de la comunidad en que viven. Es una bifurcación que Hegel se propone mediar intelectualmente.*

En los primeros tiempos, cada uno trabajaba para atender a sus necesidades personales. Al desenvolverse la consciencia humana se multiplican aquéllas, haciéndose imposible que el individuo las satisfaga por sí solo; eso impulsa la división del trabajo, llegando a perder el trabajador el contacto con el producto de su actividad. La producción de objetos para uso personal se ha convertido en la producción de mercancías para un mercado regulado por un sistema de valor del cambio, por el dinero, los precios y el contrato.

Hegel ve el sistema de necesidades como un sistema de mutua dependencia física universal que despliega, empero, una dinámica propia y llega a tiranizar a los que participan individualmente en él, por lo que describe el sistema económico como un destino ciego, inconsciente. El factor mayor de la impotencia del trabajador débese a la constante variabilidad del valor de los productos de su trabajo.

(33) Por otra parte, este sistema de interdependencia que caracteriza al mundo moderno es, en último análisis, anárquico'. El gobierno que los hombres establezcan debe tener por objetivo primordial dirigir, encauzar, este sistema. Tiene que intervenir, determinando qué necesita una persona en cierto momento y lugar, en las fluctuaciones del valor del trabajo, si bien semejante intervención resulta inadecuada en la medida en que la anarquía general sigue reinando en la sociedad. Ahora bien, el mecanismo del mercado exacerba pura y simplemente las desigualdades naturales entre los bien dotados y los peor dotados; los pobres, la clase trabajadora se ve condenada a vivir en «una situación brutal». Lo grave es que esta pobreza resulta consustancial con la sociedad moderna, ya que la riqueza tiene una tendencia a acumularse indefinidamente, con la peculiaridad de que el sistema moderno ahonda necesariamente las divisiones. Una tesis que, evidentemente, anticipa la de Lorenz von Stein y Carlos Marx y bastante común dos décadas después.

Del sistema de la justicia espera Hegel algún remedio para los antagonismos sociales. Sostiene la concepción liberal clásica según la cual el gobierno es una especie de árbitro entre los intereses de la propiedad en conflicto. No se preocupa directamente por los individuos, sino por la adquisición, posesión e intercambio de bienes, considerado todo ello como un proceso puramente abstracto. Se interesa en la subsunción del caso concreto en la ley, despreocupándose de la totalidad, por lo que sólo se limita a armonizar los intereses de la sociedad civil de manera formal, en los tribunales. De ahí el sistema de la disciplina, que puede ser el que logre armonizar los intereses contrapuestos. Es lo que llamará más tarde, de acuerdo con la tradición administrativa alemana, la Polizei *(policía). La disciplina del pueblo se lleva a cabo por parte de ésta de cuatro modos: la educación pública y privada, la formación cultural del pueblo; la rígida aplicación de la ley y el orden a los delincuentes; la disciplina que ejerce la misma Eticidad; y la formación de soldados que mostrarán su verdadero valor en el campo de batalla, pues Hegel no se hace ilusiones*[14]

[13] Las coincidencias formales entre Hegel y Comte parecen a veces muy grandes, pero es mucho lo que les separa; recientemente el comtismo pasa hasta entre los teólogos por hegelianismo. Cfr. D. Negro, «La religión política de

Augusto Comte», *Revista de Filosofía*, julio-diciembre y enero-junio 1981. Por ejemplo, el francés considera la anarquía un fenómeno general de los espíritus; Hegel, un fenómeno más bien económico. El objeto de Comte es la Sociedad; el de Hegel el Estado, etc. Las diferencias son a veces de matiz, pero muy importantes.

[14] «La exigencia hegeliana de un Estado fuerte e independiente —señala H. Marcuse— se deriva de su penetración de las contradicciones irreconci-

(34) Así, pues, el filósofo se muestra perfectamente informado en esta obra de las condiciones del mundo moderno. Y constituye también un ejemplo de cómo lo asimila dentro de su concepción filosófica general. Si bien estos manuscritos y las demás obras hasta la Fenomenología *(1806) por lo menos —o quizá más bien hasta la* Ciencia de la Lógica *(1812)— no hubiesen bastado para cimentar la fama del autor, no sólo contribuyen a la comprensión de los grandes textos hegelianos además de aclarar su génesis, sino que, considerados en el conjunto de su pensamiento, ocupan un interesante lugar propio, especialmente desde el punto de vista de la historia de las ideas.*

A continuación se expone muy someramente, con fines comparativos, el desarrollo definitivo del gran tema que constituye el objeto de este manuscrito a través de los principales textos hegelianos; lo cual puede tener utilidad como introducción a la evolución del pensamiento del gran filósofo.

liables de la Sociedad moderna. Hegel fue el primero en alcanzar esta penetración en Alemania. Su justificación del Estado fuerte se fundaba en la idea de que éste era un complemento necesario a la estructura antagónica de la sociedad individualista analizada por él.» *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social,* Caracas, 1967, II, 2, pág. 61. Marcuse tiene razón si se sustituye «Estado fuerte» por Monarquía Constitucional, pues, a la verdad, la fortaleza del Estado constituye un supuesto del pensamiento político. La idea del Estado débil es una invención del siglo xix (debida, en parte, a la lucha contra el absolutismo); el anarquismo llega a pedir su desaparición. El *quid* de la cuestión está en que, efectivamente, Hegel creía aparentemente que el conflicto apuntado por los economistas ingleses y confirmado por la situación de Inglaterra era insoluble. Y entonces su arbitrio es la Monarquía Constitucional (lo que le lleva a abandonar el republicanismo), no el «Estado fuerte», que daba por supuesto en cuanto pensador político (como ejemplo, basta citar a Rousseau, que parece debilitar el Estado pero, en realidad, lo refuerza en términos insospechados por él mismo). Eso explica las dos soluciones hegelianas posteriores, hasta cierto punto contrapuestas (no son las únicas), de L. von Stein y de C. Marx (que había leído y meditado a Stein): la monarquía de la reforma social y la lucha de clases y la abolición del Estado respectivamente. Por cierto, Marx, para abolir el Estado reclama su máximo fortalecimiento mientras tenga que existir.

DE LA LIBERTAD A LA OBJETIVIDAD DEL ESPIRITU

> *«El espíritu es la naturaleza de los individuos, su substancia inmediata y su movimiento y necesidad. Es asimismo su consciencia en el ser personal, y su consciencia pura, su vida, su actualidad.»*
>
> *Jenaer Realphilosophie*

(35) El punto de partida es la individualidad (o sea, la multiplicidad): la Eticidad «tiene hasta hoy la individualidad por principio», resume al comenzar la segunda parte, sobre lo negativo, del presente texto. La cuestión consiste en explicar luego la vida colectiva, la Sittlichkeit, tal como existe en el mundo, y no como una concepción filosófica: pasar de la teoría a la práctica, expresar cómo actúa efectivamente la Eticidad.

En este punto la doctrina de Hegel muestra también en su desarrollo su vinculación a los pensadores griegos; si bien es preciso notar que si en esta primera obra la presencia de Platón resulta ciertamente abrumadora, en las demás está presente siempre Aristóteles y, desde luego, Tucídides.

No resulta, efectivamente, difícil percibir la recepción hegeliana de la concepción griega del ἠθος (éthos) como el espíritu o carácter colectivo de un pueblo, que se distingue del εθος

(éthos) o carácter individual que deriva del primero; no obstante, empieza analíticamente por el individuo para poder explicar las formaciones objetivas que son los pueblos y las comunidades orgánicas en general. Pues, en definitiva, son los anhelos, sentimientos, deseos, ideas de los individuos lo que configura el éthos colectivo, la vida común, y, por tanto, lo que la modifica.

Resulta, pues, que analíticamente, el espíritu —el lugar del pensamiento, según Descartes— se manifiesta y se percibe sensiblemente en los individuos, y, por consiguiente, una verdadera filosofia (36) del espíritu tiene que comenzar prestando su atención al espíritu subjetivo, es decir, al espíritu en el hombre individual, que es en quien tiene que reconocerse aquél[1].

En el § 387 de la Filosofía del Espíritu escribe: «El espíritu subjetivo es: A. En sí o inmediatamente. De este modo es el alma o espíritu natural lo que constituye el objetivo de la antropología. B. Por sí o mediatamente, como reflexión aún idéntica en sí y en otro; el espíritu en su relación o particularización, la consciencia, lo que constituye el objetivo de la Fenomenología del espíritu. C. El espíritu que se determina en sí como objeto de la Psicología. En el alma se despierta la consciencia; la consciencia se pone como razón que se ha despertado inmediatamente a la consciencia de sí misma, cuya razón se libera mediante su actividad haciéndose objetividad, consciencia de su concepto.» Esos tres momentos constituyen la naturaleza del espíritu subjetivo o sujeto humano. Hegel subdistingue todavía más:

1. El ALMA es «el espíritu que ha devenido en cuanto verdad de la naturaleza». Lo cual significa que «la naturaleza se suspende a sí misma como lo no verdadero y el espíritu se presupone como universalidad» (§ 388). El alma es, por otra parte, según la doctrina del .4·¢ 390: «a) Su determinación natural inmediata —el alma que solamente es, el alma natural. b) Entra luego, como individual, en la relación con este ser inmediato, y en las determinaciones de éste es abstractamente por sí: alma sensitiva. c) Este mismo ser inmediato, informado por ella, como su corporeidad; y con esto es alma real.» Esto en cuanto principio vital, en el viejo sentido antiguo, estrechamente vinculado a la vida de la naturaleza, la psyché. O sea, alma natural, alma sensitiva y alma real.

2. Esta alma en el hombre es también consciente; no sólo pues psyché, sino también pneuma. La CONSCIENCIA «constituye el grado de reflexión o de la relación del espíritu, del espíritu en cuanto apariencia» (§ 413), cuyos tres grados, mediante los que se eleva «de la certidumbre a la verdad, son los siguientes»: «a) Consciencia general, que tiene un objeto como tal; b) Autoconsciencia, para la cual el yo es objeto; c) Unidad de la consciencia y de la auto-

[1] «Por encima de los grados o niveles singulares, oscila la Idea de la totalidad, la cual reverbera, sin embargo, en la imagen de todo lo arrojado por separado y se intuye y se reconoce en ello; pero esa totalidad de la imagen esparcida constituye la justificación del singular como un ente subsistente.» DN, C. IV, págs. 106-107.

(37) consciencia, de modo que el espíritu contempla el contenido del objeto como sí mismo, y su sí mismo como determinado en sí y por sí; lo que es la razón, el concepto del espíritu.» Eso equivale a su vez, según el § 438, a «la simple identidad de la subjetividad del concepto y de su objetividad y universalidad» a que ha llegado el alma como consciencia. O sea, Consciencia, Autoconsciencia y Razón o Espíritu.

3. Así pues, el último grado de ese desarrollo es ya el ESPIRITU propiamente dicho, el cual se ha determinado como tal en cuanto «verdad del alma y de la consciencia, de aquella totalidad simple e inmediata y de este saber... que es saber de la totalidad substancial, ni subjetiva ni objetiva». Es decir, contiene todo lo que corresponde a la Psicología, igual que

el alma abarca todo lo que estudia la Antropología y la Consciencia la Fenomenología del Espíritu. El espíritu consiste «en la elevación sobre la naturaleza y sobre la determinación natural, tanto como sobre la complicación con un objeto exterior, o sea, sobre la materialidad en general: lo que es resultado de su concepto». Por eso, el espíritu ahora sólo tiene que hacer esto: «realizar este concepto de su libertad, es decir, suprimir sólo la forma de la inmediatividad con la que comienza otra vez». Así pues, resume en el § 441, «el alma es finita en cuanto es determinada inmediatamente por la naturaleza; la consciencia, en cuanto tiene un objeto; el espíritu, en cuanto tiene en su saber, no ya un objeto, sino una determinación», siendo la razón absolutamente infinita y objetiva «puesta como concepto del espíritu, en cuanto la realidad del saber o de la inteligencia». Y «el progresar del espíritu es desarrollo» (§ 442), constituyendo los caminos del espíritu estos tres: ser teórico, querer o espíritu práctico, y libre cuando esta doble unilateralidad queda superada (.§ 443). El espíritu realmente libre «es la unidad del espíritu teórico y del práctico» (§ 481), consistiendo su drama en que «los errores sobre él tienen consecuencias prácticas, tanto más monstruosas cuanto que, cuando los individuos y los pueblos han acogido una vez en su mente el concepto abstracto de la libertad existente por sí, ninguna otra cosa tiene una fuerza tan indomable, precisamente porque la libertad es la esencia propia del espíritu y constituye su realidad misma» (§ 482). La libertad es pues el concepto básico del espíritu subjetivo: no es sólo consciencia que sabe, sino que, además, quiere. Esa libertad tiene empero otras tres formas: libertad natural [Locke], como la capacidad general de querer del hombre; libertad de capricho [Hobbes], o de determinación propia en dependencia de las cosas; y libertad

(38) universal [Rousseau], en cuanto querer lo idealmente bueno [2]. «El fin de la Naturaleza —ha escrito Hegel— es matarse a sí misma, quemarse como el ave Fénix para resurgir, rejuvenecida, de esta exteriorización, en forma de espíritu.» O sea, Espíritu Teórico, Espíritu Práctico y Libertad; la cual, a su vez, en tránsito a lo objetivo, es libertad natural, libertad de capricho y libertad universal.

Efectivamente, los seres libres, al relacionarse entre sí establecen instituciones para facilitar la relación, que son objetivaciones del espíritu (subjetivo), el espíritu de los hombres institucionalizado, configurado en formas. Entonces pasa Hegel a describir la naturaleza del espíritu objetivo.

El Zuzatz o apostilla del § 33 de la Filosofía del Derecho resume muy bien el análisis que hace Hegel del espíritu objetivo: «Cuando hablamos de Derecho —escribe—, no aludimos meramente al derecho civil, a lo que generalmente se entiende por derecho, sino también a la Moralidad, la Eticidad y la Historia universal, que pertenecen asimismo a nuestro tema, porque el concepto, actuando conforme a la verdad, reúne estos pensamientos. Para no seguir siendo abstracta la voluntad libre debe darse, en primer lugar, una existencia, y el primer material sensible de esta existencia son las cosas exteriores. Este primer modo de la libertad es lo que conocemos como propiedad, es la esfera del derecho formal y abstracto, a la que también pertenecen la propiedad en su figura mediada, como contrato, y el derecho, en cuanto lesionado, como delito y pena. Esta mera inmediatez de la existencia no es, sin embargo, adecuada a la libertad, y la negación de esta determinación es la esfera de la moralidad. Yo no soy solamente libre en esta cosa inmediata, sino también lo soy en la inmediatez asumida, es decir, en mí mismo, en lo subjetivo. En esta esfera todo depende de mi conocimiento y mi propósito, de mi finalidad, mientras que la exterioridad es puesta como indiferente. El bien, que es aquí el fin universal, no debe permanecer

meramente en mi interior, sino que debe realizarse. La voluntad subjetiva exige que su interior, es decir, su finalidad, reciba existencia exterior, que el bien llegue a su consumación en la existencia exterior. La moralidad y el momento anterior del derecho formal constituyen abstracciones cuya verdad es ya la eticidad. *Esta es la unidad de la voluntad en su concepto y la voluntad del indi-*

[2] Hegel advierte que, sin embargo, «una libertad para la cual algo fuese exterior, ajeno, no constituye ninguna libertad; su esencia y su definición formal consisten exactamente en no poseer absolutamente nada de exterior». DN, II, pág. n. La libertad interior es una diferencia que introduce el cristianismo frente al mundo antiguo, que sólo conocía la libertad exterior.

(39) viduo, es decir, del sujeto. Su primera existencia es nuevamente algo natural, que aparece en la forma del amor y el sentimiento: la familia. En ella ha eliminado el individuo su esquiva personalidad y se encuentra con su conciencia en una totalidad. Mas en los estadios siguientes se observa la pérdida de la auténtica eticidad y la unidad substancial: la familia se desintegra y sus miembros se comportan entre sí en forma independiente al estar unidos sólo por el lazo de la recíproca necesidad. Este estadio de la Sociedad Civil *ha sido frecuentemente tomado por el Estado mismo. Pero el* Estado *es ya el tercero; es la eticidad misma y el espíritu, en el que tiene lugar la unión de la independencia de la individualidad y la substancialidad universal. El Derecho está, por tanto, en un nivel superior al de los demás estadios; es la libertad en su contingencia más concreta, que sólo se subordina a la suprema verdad absoluta del espíritu del mundo»* [3].

[3] Como se sabe, se discute el valor de los Zuzatze o apostillas de los parágrafos de la *Filosofía del Derecho,* por ofrecer a veces dudas su fidelidad al pensamiento de Hegel, ya que no fueron publicados por él. La verdad es que casi siempre contribuyen a aclarar el texto. Para las citas de esta obra seguimos la búena traducción de J. L. Vermal, Buenos Aires, 1975, teniendo en cuenta la útil ed. alemana de Karl Löwith y M. Riedel, Frankfurt, 1968. Para la *Filosofía del Espíritu* la ed. castellana citada cuya traducción es de E. Ovejero y Maury, y la misma la ed. alemana.

EL ESPIRITU OBJETIVO Y SUS MOMENTOS

> «La primera fuente de nuestro conocimiento es la Experiencia...
> El sentimiento en general es algo Subjetivo...
> Lo Objetivo o lo general es lo comprensible o el concepto.»
>
> *Philosophische Propadeutik. Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse*

(41) Lo anterior es en buena medida explicitación y desarrollo de las dos primeras partes del escrito sobre la eticidad. La segunda sección de la Filosofía del Espíritu *y la* Filosofía del Derecho *son la exposición pormenorizada de la tercera parte del System, aunque existen algunas obvias diferencias a cuyo través cabe seguir muy bien la evolución del pensamiento de Hegel.*

Hablando estrictamente, el espíritu objetivo es Eticidad absoluta en el sentido de éthos, la vida colectiva entendida como vida ética; si bien la Eticidad propiamente dicha constituye el último estadio del espíritu objetivo, porque en él, sus sujetos, son verdaderas instituciones, no formalidades, sino formas de vida colectiva. El proceso de formación de lo colectivo o ético lo describe Hegel partiendo de un primer estadio, el Derecho, otro segundo, negativo o propiamente dialéctico —la Sociedad Civil— y el tercero, que es, pues, la Eticidad misma, donde la Familia, la Sociedad y el Estado son instituciones de instituciones.

Introduce así, en verdad, una variación fundamental respecto a la época del System, ya que aquí no considera la moralidad un estadio específico y distinto, a pesar de su oposición a la concepción kantiana, que tampoco establecía la distinción, puesto que mantenía el dualismo radical entre razón y sensibilidad, entre ser y deber ser, dualismo que para Hegel es una distinción intelectualista alejada de la realidad. Su punto de vista será por eso «popular» como en el caso de la religión, en el sentido de que el pueblo no hace distinciones secas y (42) vacías[1]*. Así como Goethe había declarado la guerra al kantismo, especialmente al mecanismo de la Crítica de la razón pura, Hegel (igual que Schelling) consideró enemigo principal y por el mismo motivo la Crítica de la razón práctica. Opónese, pues, al dualismo que separa la vida y el pensamiento, la realidad y la razón. A la concepción cuantitativa del saber, la idea de ciencia en que acaba el racionalismo, opone la concepción cualitativa: la misma cantidad llega a convertirse en cualidad. La vida es una, pero sus formas son infinitas. Las metamorfosis concretas del espíritu —en definitiva, de la vida— constituyen el objeto de la filosofía hegeliana*[2]*.*

Sin embargo, al llegar a una idea más clara de sus intenciones fundamentales, se reconciliará, en parte, igual que hizo Goethe respecto a la Crítica del Juicio [3]*, con Kant. Entonces encuentra acomodo en su sistema el individualismo de la filosofía de la autonomía moral, precisamente desdoblando la* Sittlichkeit*: la moralidad consciente y razonada es ella misma una de las fuentes de la Eticidad* [4]*; supera así el dualismo de la tradición occidental, que remonta por lo menos hasta San Agustín, pues de ese dualismo que es reducible al del alma y el cuerpo, penden desde entonces la teología sobre todo (y la filosofía) por la oposición entre la Ciudad de Dios y la Ciudad del Diablo, entre lo eterno y lo temporal, entre lo infinito y lo finito, entre el espíritu (en sentido hegeliano) y la naturaleza, entre lo universal y lo individual* [s]*, informando el modo de pensar: la doctrina*

[1]Sobre la separación kantiana entre eticidad y legalidad y su reunificación por Hegel precisamente con vistas al Estado popular, vid. A. Negri, *Stato e Diritto nel giovane Hegel*, Padova, 1951, c. 4.[0], 6, págs. 220 ss. Lo del Estado popular es, naturalmente, discutible.

[2] La cual es por eso, ante todo, filosofía práctica; «Planes y teorías reclaman la realidad en la medida en que son realizables, pero su valor es el mismo, existan o no en la realidad; en cambio, una teoría del Estado, solamente se llama Estado y Constitución en la medida en que lo son efectivamente.» CA, c. I, pág. 22.

[3] Vid. 113 y 135 de la *Filosofía del Derecho* (en adelante FD). La doctrina moral de Hume influyó notablemente en la posición «práctica» de Hegel, a pesar de sus críticas al escepticismo moderno. Vid. en G. W. F. Hegel, *Esencia de la filosofía y otros escritos*, Madrid, 1980, «Relación del escepticismo con la filosofía. Exposición de sus diversas modificaciones y comparación entre el contemporáneo y el antiguo».

[4] «*Moralidad y eticidad*, que corrientemente valen como sinónimos, están tomadas aquí, escribe el 33 FD en un sentido esencialmente diferente entre sí. El lenguaje kantiano usa con preferencia la expresión *moralidad* y en realidad los principios prácticos de su filosofía se limitan completamente a ese concepto y hacen imposible el punto de vista de la *eticidad*, a la que incluso atacan y aniquilan expresamente. Aunque moralidad y eticidad sean sinónimos según su etimología, esto no impide usar las dos palabras diferentes para conceptos diferentes.»

[5] Hay un tipo de dialéctica que se denomina francesa (Guizot, Comte, Proudhon, etc.), que consta de dos términos y que, en definitiva, tiene su

(43) de la Eticidad es también la superación de los dualismos, aunque suscite el conflicto entre materialismo e idealismo. Hegel lo hace apelando a la razón que critica y niega preparando la síntesis; la razón dialéctica o lo negativo compone las oposiciones radicales, flexibilizando las posiciones dogmáticas, preparando una solución superior y más explicativa, acorde con la evolución del mundo exterior. Por eso, la moralidad, en un sentido muy semejante a la kantiana, pasa a desempeñar en su sistema un papel importante.

Como la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia del Estado *es la exposición, incluso cronológicamente, más acabada del espíritu objetivo, seguiremos aquí fundamentalmente la descripción que hace ese libro de sus partes. De los tres estadios, el*

Derecho, la Moralidad y la Eticidad, se trata en este apartado de los dos primeros, dedicando uno aparte al tercero, por constituir el núcleo de su doctrina política: «Exactamente igual que en la naturaleza del pólipo se halla la totalidad de la vida, lo mismo que en la naturaleza del ruiseñor y en la del león, así tiene el espíritu del mundo en cada figura concreta, su autosentimiento, más sordo o más desarrollado,

substrato originario en esa tensión entre lo eterno y lo temporal. La dialéctica alemana de Hegel incluye el tercer término, que es puramente de razón, que niega la tesis, con lo que el segundo término de aquélla se transforma en síntesis, la cual es siempre más universal (en el tiempo) que la tesis.[6] Esta obra está prácticamente consagrada al estudio completo de la eticidad. El citado parágrafo 33 resume muy bien su contenido: «De acuerdo con los estadios del desarrollo de la idea de la voluntad en y para sí, la voluntad es:

A) Inmediata; su concepto es, por tanto, abstracto: la *personalidad* y su *existencia* es una cosa inmediata y exterior; constituye la esfera del *derecho formal o abstracto*.

B) La voluntad que se refleja *en sí misma* a partir de su existencia exterior y se determina como *individualidad subjetiva* frente a lo *universal* (por un lado como algo interior, el *bien*, por otro como algo exterior, *un mundo existente*, y ambos lados de la idea sólo *mediados uno por el otro*); la idea de su división o existencia *particular*, *el derecho de la voluntad subjetiva* en relación con el derecho del *mundo* y el *derecho* de la idea *existente* sólo *en sí; la esfera de la moralidad*.

C) *La unidad y verdad* de estos dos momentos abstractos; la idea pensada del bien, realizada en la *voluntad reflejada* en sí misma y en el *mundo exterior*, de manera tal que la libertad, en cuanto substancia, existe como *realidad y necesidad* y, al mismo tiempo, como voluntad *subjetiva*; la *idea* en su existencia universal en y para sí; la *eticidad*.

La substancia ética es a su vez:

a) Espíritu natural: familia.

b) En su división y apariencia fenoménica: la sociedad civil.

c) *El Estado,* como la libertad que en la libre autonomía de la voluntad particular es, al mismo tiempo, universal y objetiva; este espíritu real y orgánico de α) un pueblo, β) por medio de la relación de los espíritus de los pueblos particulares, y) se revela y deviene efectivamente real en la historia universal como espíritu del mundo, cuyo *derecho* es el *más elevado*.»

(44) pero absoluto, y, en cada pueblo, bajo cada todo de costumbres éticas y de leyes, su ausencia, y en ellas goza de sí mismo» [7]*. Esos tres estadios derivan —explica en la* Filosofía del Espíritu— *del «querer libre», que es:*

«A. Primero, inmediato y, por tanto, singular —la persona: la existencia que ésta da a su libertad es la propiedad. El derecho como tal es el derecho formal y abstracto.

B. Reflejo en sí, de modo que tiene su existencia dentro de sí y, por tal modo, es también determinado como particular, como el derecho del querer subjetivo —la moralidad.

C. El querer substancial como la realidad conforme a su contenido en el sujeto y totalidad de la necesidad —la eticidad en la Familia, en la Sociedad Civil y en el Estado» (§ 487). El mismo Hegel remite el desarrollo de esa parte de su filosofía a la Filosofía del Derecho.

A. EL DERECH O

> «Son los amigos de la humanidad y los moralistas quienes recetan la política como un empeño y un arte para buscar las propias ventajas a costa del derecho, como un sistema y una obra de la injusticia; pero también el público sin partido...»
>
> *Die Verfassung Deutschlands*

«El Derecho es la relación constitutiva de los seres humanos, en la medida en que son personas absolutas» [8]*; y ya en las lecciones de Jena decía Hegel que «el hombre tiene su existir, su ser y su pensar sólo en la ley»* [9]*. Son leyes que afectan al modo de vivir humano,*

puesto que lo hacen posible al determinar la conducta; que no son idénticas a las de la naturaleza, puesto que dependen directamente del espíritu, sino que son éticas y, por eso mismo, no del todo independientes de aquéllas. Constituyen el Derecho, el cual «consiste en que cada individuo respete y trate al otro como a un

[7] *DN, c. IV, pág. 106.*

[8] *Propádeutik* (primer curso), § 182.

[9] *Jenaer Realphilosophie*, B, III, pág. 242.

(45) ser libre» [10]*. Las leyes son los elementos necesarios para configurar una multitud corno unidad vital, como pueblo: «Costumbres, leyes y Constitución expresan la vida interior organizada de un pueblo. he ello se expresa el principio o el modo y el destino de su esencia. Viene además una relación constitutiva externa y un destino exterior11. La doctrina de la legalidad de Hegel está fuertemente influida por Montesquieu.*

Mediante el Derecho se organizan las relaciones fundamentales que afectan a la unidad, determinase la relación política básica de lo que es público y lo que es privado para preservar lo común, y +e define asimismo en la Constitución la relación de mando y obediencia. Pero, al mismo tiempo, no resulta indiferente la configuración que surge ni independiente de la existencia de otros pueblos, por lo que la relación más esencialmente política, la relación amigo-enemigo queda también anotada en estos parágrafos. Igual que en las Leyes *platónicas el Derecho tiene en Hegel una función civilizadora: «En el Derecho debe actuar solamente la voluntad general, sin tener presente la intención o el convencimiento del individuo y el Derecho tiene por objeto a los hombres sólo como seres libres en general»". En fin, el Derecho configura al unificar la conducta de los espíritus subjetivos, y por eso «todo ciudadano individual tiene su sustancia espiritual en el espíritu de un pueblo»* [13]*. Así pues, «la ley es —escribe en el § 26 del escrito citado, recordando sin duda la voluntad general de Rousseau— la expresión abstracta de la voluntad general existente en sí y para sí». El Derecho expresa la voluntad general; «su terreno es lo* espiritual*; su lugar más preciso y su punto de partida es la* voluntad, *que es libre, de modo que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del Derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza» (5 4 FE), siendo la voluntad «la unidad de estos dos momentos, la* particularidad *reflejada en sí misma, y por ello reconducida a la* universalidad*: la individualidad» (S 7 FD). «Que una existencia sea existencia de la* voluntad libre*, constituye el Derecho, que es, por tanto, la* libertad *en cuanto idea» (§ 29 FD). El Derecho es «algo sagrado sólo porque constituye la existencia del concepto absoluto, de la libertad auto-consciente» (§ 30 FD). La voluntad ética —colectiva— constituye, pues, la raíz del Derecho y lo que decide los modos del espíritu*

[10] *Propädeutik*, § 3.

[11] *Ibídem*, 200.

[12] *Ibídem*, § 2.

[13] *Ibídem*, § 55.

(46) objetivo a través de la forma que confiere a las instituciones, todas las cuales son, pues, jurídicas en este sentido.

El Derecho, en cuanto reconoce a varios como sujetos, les estima como personas: «En la medida en que cada uno es reconocido como. un ser libre, es una persona. Exprésase por ende también así el argumento del Derecho: debe tratarse a los demás como personas»14. Y la personalidad comienza «cuando el sujeto tiene consciencia de sí no meramente como

algo concreto, de alguna manera determinado, sino como yo abstracto, en el cual toda la limitación y validez concreta es negada y carece de valor». Agrega todavía Hegel: «Los individuos y los pueblos no tienen aún personalidad si no han llegado a este pensamiento puro y a este deber de sí» (§ 35 FD).

Ese reconocimiento que el Derecho hace del individuo humano como personalidad, tiene lugar según los tres momentos en que se despliega el concepto de Derecho por ser «la existencia inmediata que se da a la libertad de un modo también inmediato»:

«a) Posesión*, que es propiedad. La libertad es aquí* propiamente *la libertad de la voluntad abstracta, o, por eso, la libertad de una persona individual que se relaciona sólo consigo misma.*

b) La persona, diferenciándose de sí, se relaciona con otra persona, y cada una de ellas tiene existencia para la otra sólo como propietario. Su identidad en sí recibe existencia por medio del traspaso de la propiedad de uno al otro por voluntad común y con conservación de sus derechos, es decir, en el contrato*.*

c) La voluntad, en cuanto en su relación consigo misma, (a) no se diferencia de otra persona (b) sino sólo en sí misma, difiere y se opone como voluntad particular *a su* existencia en y para sí *y es* injusticia *y* delito*» (§ 41 FD).*

1. La POSESION *«es el ser subsumido de una cosa bajo mi voluntad»*[15]*. 0, con otras palabras (§ 41 FD): «La persona tiene que darse* para su libertad una esfera exterior*, a fin de existir como idea»; apostillando Hegel: «Lo racional de la propiedad, no radica en que sea la satisfacción de necesidades, sino en que supera la mera subjetividad de la personalidad. En la propiedad existe la persona como razón.» Una idea corriente en la filosofía inglesa desde Hobbes por lo menos, y muy influyente en la época, sobre todo, en los*

[14] *Propádeutik*, § 4.
[15] Ibídem, 8.

(47) doctrinarios franceses. La propiedad proyecta la persona al afirmarla como personalidad, en cuanto mediante aquella institución se objetiva la voluntad. «La toma de posesión hace que la materia de la cosa sea de mi propiedad, ya que la materia *no es propia para si, (§ 52 FD). «La voluntad, en cuanto subsume en sí una cosa, la hace suya»* [16]*; y, puesto que la cosa es objetiva, la voluntad se objetiva como propiedad. He aquí el origen del Derecho: en que, al poseer voluntad, «la persona tiene el Derecho de poner su voluntad en toda cosa, que, de esta manera, es mía y recibe a mi voluntad como su fin substancial (que ella en sí misma no tiene), como su determinación y su alma. Es el* derecho de apropiación *del hombre sobre toda cosa» (§ 44 FD). Hegel fundamenta aquí filosóficamente la doctrina de la apropiación en el Estado de naturaleza que expusiera Locke en el segundo* Ensayo sobre el gobierno civil*: «El hecho de que yo tenga algo bajo mi poder exterior constituye la posesión, que, si es verdadera y justa, se determina como propiedad» (§ 45 FD). Y aclara que la propiedad no sólo afirma la personalidad, sino que resulta esencial para la existencia del Estado; entre otras razones, porque la propiedad privada no es sino una objetivación de la voluntad.*

Toda la teoría política moderna ha considerado la defensa y protección de la propiedad privada, especialmente a partir de Bodino, una de las justificaciones principales del Estado, frente a la hasta ahora moralizante doctrina medieval, en que ocupaba el lugar de ésta el bien común, en razón de que en aquella época existían derechos sobre las cosas; pero éstas —los bienes inmuebles, las tierras— pertenecían en principio al Estado, a la comunidad, lo cual constituyó la esencia del feudalismo, en el que lo proprium *eran los derechos*

(personales), no las cosas. El carácter privado de la propiedad, como generador del derecho correspondiente, a partir incluso de la mera posesión, es típicamente moderno.

Hegel distingue, como de costumbre, en la doctrina de la propiedad, otros tres momentos: la toma de posesión *(que puede tener lugar, a su vez, bajo otras tres formas): «la apropiación corporal inmediata», «la elaboración» y la «simple designación» (§ 54 FD), el* uso de la cosa *y la* enajenación de la propiedad. *Esto último es posible porque la cosa «es mía sólo en cuanto deposito en ella mi voluntad» (§ 65 FD).*

Puesto que «resulta racionalmente tan necesario que los hombres entren en relaciones contractuales —donar, permutar, comer-

16 Propadeutik, § 8.

(48) ciar— como que posean propiedad», aparece el segundo momento esencial del Derecho (momento de la razón dialéctica o negativo, porque para el que posee significa negar su propiedad material), que es el contrato. El cual «supone que quienes participan en él se reconocen *como personas y propietarios» (§ 71 FD).*

2. El CONTRATO*: «En una enajenación a otro corresponde a mi consentimiento cederle la cosa, y acceder a su consentimiento. Este doble consentimiento, en cuanto se declara mutuamente y se expresa como válido, se llama* contrato (pactum).*» «El contrato constituye una manera específica de hacerse propietario de una cosa que ya pertenece a otro»". Y no es sólo que se pueda enajenar la propiedad, sino que «debo hacerlo para que mi* voluntad, *en cuanto* existente, *sea objetiva» (§ 73 FD).*

Rasgos del contrato son: que tiene su origen en el arbitrio*; que la voluntad, al ser «*sólo puesta por los pactos, *es, por tanto, voluntad* común *y no en sí y para sí universal»; y que el objeto constituye una cosa exterior individual. Razones todas ellas por las que no se puede «subsumir el* matrimonio *bajo el concepto de contrato, como vergonzosamente —hay que decirlo, escribe Hegel— ha hecho Kant» (§ 75 FD). Hace aquí una aguda crítica del uso y abuso por la filosofía política moderna de las teorías contractualistas y pactistas por dos razones: porque «es falso cuando se dice que un Estado se funda sobre el arbitrio de todos», ya que «estar en el Estado es absolutamente necesario»; y porque «el gran progreso del Estado en la época moderna consiste en que es en y para sí mismo fin, de modo que quienes lo integran no deben conducirse en relación con él de acuerdo con estipulaciones privadas, según ocurría en la Edad Media».*

Al examinar su naturaleza, el filósofo reduce a tres los tipos básicos de contratos: de donación, de cambio y de prenda o garantía, con tres subformas particulares cada uno de ellos.

Finalmente, dado que la ejecución del acuerdo contractual depende de la voluntad particular, surge la injusticia o agravio como el tercer momento del Derecho, precisamente como derecho a reclamar la ejecución.

3. La INJUSTICIA *o* AGRAVIO*: La injusticia o agravio* (Unrecht) *consiste en incumplir, además de la voluntad común de las partes, la* voluntad *general que se desprende de la idea de Derecho. En el*

[17] Propädeutik, 15.

(49) contrato aparece o se manifiesta el Derecho en sí; pero la injusticia del incumplimiento de la voluntad anula esta presencia, lo niega, y , aloa(es se restaura el Derecho por la negación de esta negacion (.§ 82 FD). En tres momentos puede manifestarse la injusticia, y a ellos corresponden las tres formas de agravio: la injusticia de la buena fe, *el* fraude *y la* violencia *y el* delito, *constituyendo este ultimo la auténtica*

injusticia porque al delinquir «no se respeta el de derecho ni en sí ni como se me aparece a mí, con lo que se lesionan ambos lados, el objetivo y el subjetivo» (§ 90 FD). El delito nace de 1a violencia, y sólo se elimina con la violencia: he ahí una razón de 1a exigencia del Estado real efectivo y de por qué «en el Estado ya no puede haber héroes: éstos aparecen sólo en una situación de incultura», y justamente para fundar el Estado efectivo, cuando no existe Estado o se halla disuelto o en trance de disolverse (§ 93 FD).

El delito es un juicio negativo infinito, «la primera violencia ejercida como fuerza por el individuo libre, que lesiona la existencia de la libertad en un sentido concreto, el derecho en cuanto derecho»; «niega no sólo la capacidad jurídica, *sin la mediación de mi opinión (como en el fraude), sino precisamente en contra de ella» (§88 FD). Lo cual constituye la esfera del Derecho Penal (§ 95 FD), que contempla la eliminación del delito como una compensación que es «la conexión interna de dos determinaciones que aparecen como diferentes y que tienen también una existencia exterior diferente» (§ 101 FD).*

Por consiguiente, no se trata pura y simplemente de venganza, sino de que ésta sea justa, y, entonces, de una posición moral en la que lo contingente de la venganza «resulta superado de manera tal que, en cuanto reflejado en sí mismo e idéntico consigo», *es «la contingencia infinita que existe en el interior de la voluntad, su* subjetividad».

La anulación de la anulación del Derecho que constituye el agravio, conduce a una afirmación que es propia de la moralidad: «En el derecho abstracto la voluntad sólo existe como personalidad*; en lo sucesivo la tiene como su objeto propio. La subjetividad de la libertad, que es de esta manera, por sí infinita, constituye el principio del* punto de vista moral» *(§ 104 FD). Pero «*Derecho y Moral *son diferentes entre sí. Puede acontecer que según el Derecho esté enteramente permitido algo que la Moral prohíbe», etc. 18.*

" Propadeutik, § 23.

B LA MORALIDAD

«La vida del Estado en los individuos se ha llamado la moralidad.
El Estado y las instituciones son suyos; suyos son los derechos...»

V orlesungen über die Philosophie
der Weltgeschichte

(50) En el parágrafo 24 del escrito propedéutico para la primera clase dice Hegel: «En la perspectiva del pensamiento la voluntad moral es imperfecta. Es una voluntad que tiene por meta la perfectibilidad». *El punto de vista moral determina a la persona como sujeto (§ 105 FD). Expone «el lado real del concepto de libertad» (§ 106 FD), y, «así como lo justo, el Derecho, no es simplemente lo que se opone a lo injusto, tampoco lo moral se determina directamente como lo opuesto a lo inmoral, sino que es el ámbito general, que abarca tanto lo moral como lo inmoral, lo que se basa en la subjetividad de la voluntad» (§ 108 FD). Y, por supuesto, la Moral, no menos que el Derecho, aunque sea su negación, también pertenece al Estado. Pues por eso «la Moralidad del Estado es el deber, el derecho substancial, la segunda naturaleza, como se la ha llamado con razón, pues la primera naturaleza del hombre es su ser inmediato y animal»[19].*

El Derecho de la voluntad moral contiene, según Hegel, los tres aspectos siguientes, dado que «para ser moral toda acción debe concordar, en primer lugar, con mi propósito, pues el derecho de la voluntad moral consiste en que sólo se reconoce en su existencia lo

que interiormente existía como propósito. El propósito se refiere únicamente al elemento formal, según el cual la voluntad exterior debe estar también en mí como algo interior. En el segundo momento se pregunta, en cambio, por la intención de la acción, es decir, por el valor relativo de la acción en referencia a mí. Finalmente, el tercer momento no se refiere ya meramente al valor relativo, sino al valor absoluto de la acción, al bien. *La primera ruptura de la acción se produce entre el propósito y lo existente; la segunda, entre lo que está presente exteriormente como voluntad universal y la particular determinación interior que yo le doy; lo tercero consiste, finalmente, en que la intención sea también el contenido universal. El bien es la intención elevada al concepto de la voluntad» (§ 114 FD). Propósito y responsabilidad, intención y bienestar, bien y conciencia moral constituyen los tres momentos de la moralidad.*

19 FH, Intr., II, 3, a), pág. 94.

(51) 1) Propósito y responsabilidad

El propósito es también el fin de la acción, que sólo es responsable por lo que estaba en el propósito (§ 115 FD), pues el hecho solo puede serle imputado como falta de voluntad (§ 117 FD), tanto en sí mismo como en sus consecuencias. Y, puesto que sólo se reconoce a efectos de responsabilidad lo que pertenece a la presentación de la accion, sobreviene como segundo momento analítico la intención, porque «no sólo debo saber mi acción singular, sino lo universal que está unido a ella». Y esto universal unido a la acción es lo querido por mí, mi intención *(§ 118 FD).*

2) Intención y bienestar

«El derecho de la intención *consiste en que la cualidad* universal *de la acción sea no sólo en sí, sino además sabida por el agente, y puesta, por tanto, en su voluntad subjetiva. Inversamente, el derecho de la* objetividad *de la acción, como puede llamarse, consiste en que se la afirma como sabida y querida por el sujeto en cuanto es este un ser pensante» (§ 120 FD).*

El móvil *de un hecho es, pues, «lo que se denomina factor* moral, *que tiene el doble sentido de ser universal en el propósito y particular en la intención». El más elevado punto de vista moral es, por cierto, aquél en que la acción encuentra su satisfacción. Sin embargo, la manera de esta satisfacción tiene sus épocas, tanto en la historia universal como en la de cada individuo. El móvil de un hecho es lo que se denomina factor moral, «que tiene el doble sentido de ser universal en el propósito y particular en la intención. En la época moderna —observa Hegel, y esto se relaciona muy directamente con su teoría de las clases sociales y otros aspectos de su filosofía política— se cree preguntar por los móviles cuando se pregunta simplemente si tal hombre es honrado, si cumple con su obligación. Se quiere en la actualidad apelar al corazón y se supone así una ruptura entre lo objetivo de la acción y lo interior, lo subjetivo de los móviles» (§ 121 FD) 20.*

[20] «Uno de los principios más corruptos de nuestra época es el de interesarse por la llamada *intención moral* de las acciones injustas y representarse malos sujetos con un presunto buen corazón, que quiere su propio bienestar y también de alguna manera el de los demás. Esto proviene, en parte, de la noción prekantiana del buen corazón y es, por ejemplo, la quintaesencia de conocidas y conmovedoras representaciones dramáticas. Pero, por otra parte, esta doctrina ha sido restaurada en una figura exagerada, que convierte

(52) 3) Bien y consciencia moral

Como todos los estadios son en realidad la idea, los primeros la contienen en forma más abstracta que los posteriores, por lo que el bien es la idea ulteriormente determinada por la unidad del concepto de la voluntad y la voluntad particular. «Es la libertad realizada, *el absoluto* fin último del mundo» *(§ 129 FD).*

Por otra parte, el bienestar no tiene validez «sino sólo esencialmente en cuanto universal *en sí, es decir, según la libertad; el bienestar no es un bien sin el Derecho»; y, del mismo modo, «el Derecho no es el bien sin el bienestar (el* fiat justitia *—aclara Hegel, recogiendo una crítica de Goethe a Kant— no debe tener como consecuencia* pereat mundus*). Así pues, el bien, en cuanto es la necesidad de ser efectivamente real por medio de la voluntad particular y constituye al mismo tiempo la sustancia de esta última, tiene un* derecho absoluto *frente al derecho abstracto de la propiedad y a los fines particulares del bienestar. Dado que estos momentos se diferencian del bien, sólo tienen validez en la medida en que son conformes a él y se le subordinan» (§ 130 FD).*

El bien se desarrolla en los tres siguientes momentos: «El bien es la verdad de la voluntad particular, pero la voluntad es únicamente aquello en lo que ella se pone: no es inmediatamente buena, sino que sólo puede alcanzar lo que es por medio de su trabajo. Por otra parte, el bien sin la voluntad subjetiva no es más que una abstracción sin realidad, pues ésta sólo puede recibirla por medio de aquélla. De acuerdo con lo anterior, el desarrollo del bien contiene los tres estadios siguientes: 1) el bien es para mí, en cuanto sujeto del querer, voluntad particular, y yo lo sé; 2) se expresa lo que es bueno y se desarrollan las determinaciones del bien, y 3) se determina el bien por sí, la particularidad del bien como subjetividad infinita, existente por sí. Esta determinación interior es la consciencia moral» (§ 131 FD).

El bien se relaciona esencialmente con la idea de deber, y éste, según Hegel, consiste en «actuar conforme al derecho *y preocuparse por el bienestar, tanto por el propio como por su determinación universal, el bienestar de los demás» (§ 134 FD), lo que remite de nuevo a la validez y contenido de la intención y plantea de lleno*

al entusiasmo interior y al sentimiento, es decir, a la forma de la particularidad como tal, en el criterio de lo que es justo, racional y superior. De este modo, el delito y el pensamiento que lo guía, por más que consistan en las más triviales e insignificantes ocurrencias y en las opiniones más insensatas, serían justas, racionales y superiores porque provienen del *sentimiento* y del *entusiasmo*», observa Hegel en el S 126.

(53) *el tenía de la naturaleza de la consciencia moral como «la disposición le querer* lo en sí y por sí *bueno». Por lo que tiene «principios firmes», que «son para ella determinaciones objetivas por sí y deberes" (§ 137 FD). Pero «en cuanto subjetividad formal», está siempre a punto de convertirse en mal porque es individual y él sólo formal, dependiendo, pues, del contenido; por lo que «el sujeto individual es* responsable de su mal». *Radicando, pues, la naturaleza del mal en que «el hombre pueda quererlo, pero no tenga que quererlo necesariamente» (§ 139 FD).*

Enumera después Hegel en el parágrafo 140, que es un estupendo análisis de la psicología moral de la época, las formas de mal que derivan de la subjetividad que se afirma como absoluta*; justamente «la forma en que ha prosperado el mal en nuestra época, y precisamente por intermedio de la filosofía, es decir, de una superfiialidad de pensamiento que ha transformado en esa falsa figura [se refiere a la hipocresía, que es la cima de esa subjetividad desbocada] un concepto profundo y se atribuye el nombre de*

filosofía, lo mismo que el mal se atribuye el nombre de bien». Las figuras centrales de esta subjetividad que Nietzsche llamaría después «transmutación de valores», advertida por Hegel (también en esto de acuerdo con Goethe), son tanto el actuar con mala conciencia, lo que es corriente en todas las épocas, como la misma hipocresía y la perversión del probabilismo; el querer el bien abstracto —por ejemplo, según se expresa en «la tristemente célebre frase: el fin santifica los medios»—, *la opinión subjetiva declarada regla de derecho y de deber «cuando la convicción que* considera algo justo *se transforma en aquello que determina la naturaleza ética de una acción», considerándose que lo que da valor a la acción son, sin más, «el buen corazón, la buena intención y la convicción subjetiva»; con lo que se pretende suprimir tanto la hipocresía como lo malo en general, y ya no hay más «delitos ni vicios en y por sí»: a lo sumo, se reducen entonces el delito y el mal a un error, contrayéndose «la falta a su mínima expresión». La última forma de esta sofística pseudofilosófica es, según Hegel, lo que se llama* ironía, *por cierto, tomando de Platón sólo el nombre, pues «lo aplicaba en la conversación contra la imaginación de la consciencia inculta, y de la consciencia sofística, y en apoyo de la idea de la verdad y la justicia». Platón estaba lejos de confundir la dialéctica y la ironía con la idea. Remítese Hegel a este respecto al capítulo «La buena consciencia, el alma bella, el mal y su perdón» de la* Fenomenología del Espíritu.

(54)Con los principios del bien y de la consciencia moral o conciencia [21]*, se produce el paso a la Eticidad propiamente dicha, pues, sin su opuesto, «el bien abstracto se disuelve en una compleja impotencia en la que el yo debe proporcionar todo el contenido, mientras que la subjetividad del espíritu carece igualmente de contenido al faltarle una significación objetiva». Y la unidad del bien subjetivo y del bien objetivo existente en y por sí es la Eticidad; de forma que «si la moralidad es la forma de la voluntad según el aspecto de la subjetividad, la Eticidad no es ya meramente la forma subjetiva y la autodeterminación de la voluntad, sino el tener como contenido su propio concepto, es decir, la libertad». Pues «lo jurídico y lo moral no pueden existir por sí y deben tener lo ético como sostén y fundamento»; porque el derecho adolece del momento de la subjetividad que posee la Moral, la cual lo tiene exclusivamente para sí. Así pues, el Derecho y la Moral carecen de realidad por sí solos: «Sólo lo infinito, la idea, es efectivamente real; el Derecho únicamente existe como rama de una totalidad, como planta que crece en torno a un árbol firme en y para sí» (§ 141 FD).*

[21] Se quejaba Unamuno de que en español se ha hecho habitual escribir conciencia para designar tanto la idea de conocimiento como la de sujeto del juicio moral. Esto hace que habitualmente se traduzcan las palabras alemanas *Bewustsein* y *Gewissen* unívocamente por conciencia. Pero *Bewustsein* equivale a ser consciente, a consciencia y *Gewissen* a consciencia moral o conciencia a secas.

LA ETICIDAD

(55) La doctrina de la Eticidad constituye, pues, el meollo del hegelianismo. Según la Filosofía del Derecho, *«la Eticidad es la* Idea de la libertad *como bien viviente que tiene en la autoconsciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad, actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en sí y para sí y su fin motor. Es el* concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconsciencia» *(§ 142 ED). «La Eticidad es, según la* Filosofía del Espíritu *(§ 513), la realización del espíritu objetivo, la verdad del mismo espíritu subjetivo y objetivo; la unilateralidad del espíritu objetivo está en tener su libertad, por una parte, inmediatamente en la realidad, y, por consiguiente, en el exterior, en la cosa; por otra parte, en el bien, en cuanto universal abstracto. También la*

unilateralidad del espíritu subjetivo consiste en que esté frente a lo universal; es abstractamente autodeterminante en su individualidad interna. Suprimidas estas unilateralidades, concluye Hegel, la libertad subjetiva se hace el querer racional universal en sí; el cual tiene su saber de sí y su disposición de ánimo en la consciencia de la subjetividad individual, pero su actuación y su realidad inmediata y universal en la costumbre, en el éthos, *por lo que es libertad consciente de sí, hecha naturaleza»* [1].

[1] «Pues la vitalidad ética del pueblo consiste, justamente, en que tiene una figura concreta en la que se encuentra la determineidad, pero no como un positivo (según nuestro modo de emplear hasta ahora esta palabra), sino absolutamente unido con la universalidad y vivificado por ella.» DN, IV, página 105.

(56) Lo objetivo y lo subjetivo que están presentes en la Eticidad, son sólo formas de ella, siendo el bien en la Eticidad, substancia, «realización de lo objetivo mediante la subjetividad». Cierto que el hombre no es consciente de la Eticidad desde el punto de vista objetivo, y por eso Antígona decía que nadie sabe de dónde proceden las leyes, las cuales son eternas, surgen de la naturaleza de las cosas, explica Hegel sin citar a Montesquieu, según cuya célebre definición las leyes son «las relaciones que se desprenden de la naturaleza de las cosas». Así pues, «lo ético objetivo, que aparece en el lugar del bien abstracto, es, por medio de la subjetividad como forma infinita, *la substancia* concreta. *Tiene por tanto en su interior* diferencias *determinadas por el concepto. De este modo, lo ético tiene un contenido fijo que es necesario para sí y una existencia que se eleva por encima de la opinión subjetiva y del capricho: las* instituciones y leyes existentes en y para sí» *(§ 144 FD). Lo ético es el sistema de esas determinaciones de la idea, es su* racionalidad. *Y, por supuesto, ante la Eticidad objetiva, el individuo es indiferente, pues aquélla es «lo único permanente y el poder que rige la vida de los individuos»; por ello ha sido representada como la justicia eterna de los pueblos, como los dioses existentes en sí y para sí, frente a los cuales no pasan de ser un juego algo accidental los vanos movimientos de los individuos (5 145 FD). Además, en esta «efectiva autoconsciencia la sustancia se sabe a sí misma...» (5 146 FD), siendo lo ético, reflejado en el carácter determinado por la naturaleza que es propio de un individuo, la* virtud. *Pues, las virtudes son propiedad de individuos. O bien, «en la medida en que no muestra más que la adecuación del* individuo *a los deberes de las relaciones a los que pertenece, es la* honestidad *u* honradez». *La doctrina de las virtudes según se desarrollan en las diversas comunidades éticas, en cuanto no sea una nueva doctrina del deber será una historia natural del espíritu, escribe Hegel 150 FD) remedando a Hume quien decía una historia de la moral.*

Lo decisivo es que el hábito *de lo ético se convierte en una segunda naturaleza: «Así como la naturaleza tiene sus leyes, y los animales y los árboles y el sol cumplen con las suyas, así la costumbre es lo que corresponde al espíritu de la libertad: la costumbre, agrega recordando a la vez la doctrina de Aristóteles de la costumbre ética o viviente y la de las* moeurs *de Montesquieu, es lo que no son aún el Derecho y la Moral: espíritu.» (De ahí que la pedagogía sea el arte de hacer éticos a los hombres, de enseñarles a convertir su primera naturaleza en segunda naturaleza espiritual «de tal manera que lo espiritual se convierta en un* hábito» *—la* hexis *aristotélica.) El (57) hábito pertenece, pues, lo mismo a lo ético que al pensamiento filosófico (§ 151 FD). (Hegel critica de paso por abstracta, desvinculada del fluir de la vida, la pedagogía rousseauniana.)*

En fin, en su reelaboración final de la doctrina de la Sittlichkeit *dice Hegel que «la substancia ética, como aquello que contiene la autoconsciencia existente para sí en unión con su concepto, constituye el* espíritu real *de una familia y de un pueblo» (§ 156 FD).*

Dado que el concepto de la idea ética es sólo espíritu, lo real que se sabe a sí, la objetivación

de sí mismo, el movimiento a través de la forma de sus momentos, lo ético es: «A. Espíritu ético inmediato o natural*: la* Familia*. Esta substancialidad pasa a la pérdida de su unidad, a la duplicidad y al punto de vista de lo relativo, y es así, B.* Sociedad civil*, unión de los miembros como* individuos independientes *en una* universalidad*, por lo tanto* formal*, por medio de sus* necesidades*, por medio de la* constitución jurídica *como medio para la seguridad de las personas y la propiedad, y por medio de un orden exterior, para sus intereses particulares y comunes. Ese* Estado exterior *se retrotrae y se reúne en C. la* Constitución del Estado*, fin y realidad de la universalidad substancial y de la vida* pública *consagrada a ella» (§ 157 FD).*

A) LA FAMILIA

> «Al ser lo ético lo en sí universal, la relación ética entre los miembros de la familia no es la relación de la sensibilidad ni el comportamiento del amor. Lo ético parece que deba cifrarse ahora en el comportamiento del miembro singular de la familia hacia la familia en su totalidad como la substancia, de tal modo que su obrar y su realidad sólo tengan como fin y contenido a la familia.»
>
> *Phanomenologie des Geistes*

Aquí Hegel hace suya la concepción vitalista goetheana del amor como el verdadero fundamento de toda auténtica relación interhumana; aunque constituye, ciertamente, «una enorme contradicción que el entendimiento no puede resolver», es a la vez lo que produce la contradicción y la soluciona. Es sentimiento la Eticidad bajo la forma de lo natural: el amor une y libera. Une, como en Rousseau, porque es sentimiento; libera porque la razón deja de ser ego-ísta, mirando más allá, a algo común.

(58) *Así pues, «en cuanto* sustancialidad inmediata *del espíritu, la familia se determina por su unidad* sentida*, el* amor*. De acuerdo con ello, se tiene* en esta unidad*, en cuanto esencialidad que es en sí y por sí, la autoconsciencia de la propia individualidad, y no se es en ella como persona por sí, sino como* miembro». *«La familia, escribió antes en el parágrafo 23 de la* Rechtslehre *de la* Propedéutica Filosófica *para el primer curso, es la sociedad natural, cuyos miembros están ligados por el amor, la confianza, y la obediencia natural* (Piedad)*.» Por consiguiente no se pertenece a ella por la voluntad y sus relaciones específicas no se fundan en la reflexión y la decisión, sino en el sentimiento y en el instinto.*

La familia se realiza bajo tres aspectos que enumera en el parágrafo 160 de la Filosofía del Derecho*: a) En la figura de su concepto inmediato como* matrimonio*. b) En la existencia exterior, la* propiedad *y los bienes de la familia y su cuidado. c) En la* educación *de los hijos y la disolución de la familia.*

1. El matrimonio

En cuanto relación ética directa contiene, por lo pronto, el momento de la vida natural, y en cuanto relación matrimonial, la vida en su totalidad como realidad y proceso de la especie. Constituye además una unidad espiritual, amor autoconsciente (§ 161 FD). Se forma mediante el libre consentimiento de dos personas para formar una sola abandonando su respectiva personalidad natural e individual; lo cual constituye una liberación, puesto que en la unidad que se forma se alcanza la autoconsciencia sustancial (§ 162 FD), que es lo que hace verdaderamente ético el matrimonio como cotmunidad de amor, confianza y de la totalidad de la vida individual (§ 163 FD). Fundado, pues, en el Derecho Natural, el matrimonio da su auténtico sentido racional al sexo (§ 165 y 166 FD).

2. El patrimonio familiar

La propiedad es la realidad exterior de la familia en cuanto persona universal y perdurable, necesaria para el cumplimiento de sus fines. Así pues, la egoísta propiedad abstracta del momento del Derecho a secas, conviértese aquí en algo ético, porque es para una comunidad (§ 170 FD), al ser el patrimonio una propiedad común sobre la que ningún miembro de la familia tiene un derecho especial o particular.
(59) En la Filosofía del Espíritu *Hegel es más explícito, especificando, por lo que se refiere a la propiedad familiar, que en relación con ella también adquieren un interés o carácter ético la industria, el trabajo y la posesión (§ 520).*

3. La educación de los hijos y la disolución de la familia

Explica también en la Filosofía del Espíritu *que «la eticidad, ligada con la generación natural de los hijos, se realiza en el segundo nacimiento de los hijos, en el nacimiento espiritual; o sea, en su educación para ser personas autónomas» (§ 522). Pues la educación «es una forma de pensamiento» consistente en «imprimir a un contenido el carácter de lo universal»* [2]*. Los hijos se convierten así en seres destinados a fundar una nueva familia. Mientras en el caso de la propiedad o patrimonio la unidad está sólo en algo externo, a través de los hijos la unidad radica en algo espiritual. Los padres forman una totalidad con los hijos, algo objetivo: «Mientras que en el patrimonio la unidad está sólo en una cosa exterior, en los hijos está en algo espiritual, en lo cual los padres son amados y a su vez lo aman» (§ 173 FD). Los hijos tienen derecho a ser alimentados y educados con el patrimonio común, fundándose este derecho en que lo que el hombre debe ser no lo alcanza por intentarlo (la buena intención no es bastante), sino que ha de adquirirlo para hacerse independiente y mayor de edad (§ 174 FD). Acontece entonces la disolución ética de la familia al formar los hijos la suya propia (la natural por la muerte de los padres, que, respecto al patrimonio, tiene por consecuencia la* herencia*) (§ 178 FD).*

Así pues, la familia «de manera natural y esencialmente por el principio de la personalidad, se divide en una multitud de familias que se comportan unas respecto de otras como personas concretas e independientes y, por tanto, de un modo exterior». Es decir, que lo que constituye la familia son una serie de momentos, de funciones que, separados, dan lugar a la pérdida de la eticidad que se reduce a su apariencia, al mundo fenoménico de lo ético, a la sociedad civil. Si bien, por otra parte, la ampliación de la familia por

[2] FH, Intr. 1, c), págs. 51-52. «Lo universal que se destaca y se hace consciente en el Estado, la *forma* bajo la cual se produce cuando existe, eso es lo que constituye la *cultura* de una nación. Pero el *contenido* determinado que recibe esta forma de universalidad y que está encerrado en la realidad concreta del Estado, es el *espíritu mismo del pueblo*.» *Idem*, Intr. II, 3, a), página 93.

(60) escisión desemboca en la formación de un pueblo, puesto que sus miembros tienen un origen natural común; es decir, de una nación cuando éstos son conscientes de esa unidad originaria. En cambio, en la Sociedad Civil «lo ético está perdido en sus extremos y la unidad inmediata de la familia se ha dispersado en una multiplicidad» (§ 184 FD).

B) LA SOCIEDAD CIVIL

«El Estado no abraza la sociedad sólo entre relaciones jurídicas, sino que media como un auténticamente más elevado ser común moral, la unicidad en

las costumbres, la educación y el modo de pensar y de actuar en general.»
Philosophische Propadeutik

La célebre Bürgergesellschaft *hegeliana es, con palabras del autor, «la diferencia que aparece entre la familia y el Estado, aunque su formación sea posterior a la del Estado». Además su concepto «pertenece al mundo moderno, que es el primero que hace justicia a todas las determinaciones de la idea» (§ 182 FD).*

Hegel mantiene, 1.º, la fina (y realista) teoría de que la Sociedad no existe sin el Estado (en el sentido amplio del término, como autoridad política), el cual es previo; 2.º, que, por tanto, es un concepto, algo racional, dialéctico, aparente, no real, puesto que no es autónoma, ya que depende de las relaciones de poder, y 3.º, que no se ha descubierto como fenómeno distinto al del pueblo, nación o Estado hasta la época moderna, como un ámbito específico de acción: la sociedad civil se destaca ahora debido a la creciente importancia de las actividades que se llevan a cabo en su seno; actividades entre las cuales se cuentan, de modo principal para Hegel, las económicas, aunque tampoco se reduce a éstas. El filósofo ha convertido en doctrina de la sociedad la teoría económica *(es decir, la visión económica) de la sociedad de Adam Smith, de Ferguson, de Steuart y, en la* Filosofía del Derecho, *también la de Ricardo y el francés Say. Pero no se entiende bien el pensamiento hegeliano en este punto si no se tiene en cuenta que, para estos escritores, la sociedad no se reduce a su aspecto económico; puede haber otras visiones, perspectivas o teorías puramente sociales, políticas, etc., de la Sociedad. El objeto es uno, pero los puntos de vista sobre el (61) mismo pueden ser diversos. Es más; todo el pensamiento inglés está animado por la idea (que es consecuencia de una realidad histórica diferente de la continental) de que la sociedad es distinta del Estado y, en sentido lógico, anterior a éste; en ella el* gobierno *(no, por cierto, el Estado) es una institución social más, igual que en Locke y en Hume, e incluso antes en Hobbes, todos ellos pensadores políticos eminentes, y se reconoce un lugar destacado a las instituciones y a los mecanismos económicos. Para perfilar el juicio es necesario recordar también que Alemania era en la época más bien un pueblo que un Estado. Hegel estaba estrechamente vinculado a la teoría y la práctica estatal del Continente, tan alejada de la inglesa y de ésta tenía que separarle forzosamente todavía más su visión predominantemente política y jurídica del Estado. En Hegel se percibe muy bien toda la diferencia existente entre el* Rechtsstaat *y el régimen del* rule of law.

En el presente escrito sobre la Eticidad se advierte su inseguridad inicial, pues, como se ha observado más arriba, habla todavía de gobierno general aproximadamente donde posteriormente dice Sociedad Civil, y de Gobierno libre donde más tarde dice Estado sin más. Tampoco establece una distinción neta y clara en la Propádeutik, *a pesar del público al que iba destinada, y se refiere asimismo a la Sociedad como* Staatsgesellschaft *(Sociedad política, expresión que, por cierto, emplean mucho los ingleses, por ejemplo Hume).*

La Sociedad Civil no se agota, pues, según la caricatura, en lo económico, y constituye un momento de la Eticidad, aunque esquemáticamente, sea previo, como lo prueba que, siempre que sale a colación el hecho, lamente el excesivo peso que está tomando la bourgeoisie *en el concreto significado político-económico de la palabra francesa. Pero no por un mero rechazo de la cultura burguesa, sino porque siendo ésta una clase en que predominan los intereses privados, su creciente importancia es susceptible de disminuir los intereses públicos y, en definitiva, la objetividad (o* neutralidad*) del Estado como gerente de intereses comunes; es decir, de lo que está por encima tanto de lo público como de lo privado. Así pues, el cambio cultural se desarrolla en la Sociedad, en el ámbito de la opinión; el peligro es ése: que pueda enmascarar una excesiva proclividad a lo privado. Un cambio cultural así*

perturbará inevitablemente los cambios sociales, al introducir un principio de disolución del Estado y, con ello, inevitablemente, la tiranía.

En el citado parágrafo 182 define y describe qué entiende por Sociedad Civil: «La persona concreta que es para sí un fin particular*, en cuanto totalidad de necesidades* (Bedürfnisse) *y mezcla de necesidad (62)* (Notwendigkeit) *natural y arbitrio, constituye* uno de los principios *de la Sociedad Civil.» «Cuando se representa al Estado como una unidad de diversas personas, como una unidad que es sólo comunidad, lo que se mienta es exclusivamente la determinación de la Sociedad Civil. Muchos de los modernos doctrinarios del derecho público, comenta, no han salido de esta comprensión del Estado. En la Sociedad Civil cada uno es fin para sí mismo, y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por tanto, medios para el fin del individuo particular.» «En su realización del fin egoísta, prosigue en el parágrafo siguiente, ... funda un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos se fundamentan en ellos y sólo en este contexto están asegurados y son efectivamente reales.»*

En la Sociedad los individuos se comportan como personas privadas que persiguen su propio interés sin tener que ver nada con el Estado de Naturaleza (que incluso como hipótesis rechazó siempre Hegel); por el contrario, al estar mediado el Estado de Sociedad por el Estado Político que lo configura, los individuos desarrollan con el trabajo la cultura que dinamiza al grupo. El trabajo y la cultura, al introducir múltiples variaciones, confieren un carácter cualitativo, no homogéneo a la vida de esa comunidad. «La cultura es el afianzamiento de la particularidad que no se comporta de acuerdo con la naturaleza de la cosa» (. 187 FD).

Los momentos de la Sociedad Civil son los siguientes: «A. La mediación de las necesidades *y la satisfacción del* individuo *por su trabajo y por el trabajo y la satisfacción de necesidades de* todos los demás*: el sistema de las* necesidades*. B. La realidad efectiva de lo universal de la* libertad *contenido en ese sistema, la protección de la propiedad por la* administración de justicia*. C. La prevención contra la contingencia que subsiste en aquel sistema y el cuidado de los intereses particulares como algo común por medio del poder de* policía *y la* corporación» *(.§ 188 FD).*

a) El sistema de las necesidades

Hay necesidades universales —comer, beber, vestirse, etc.— cuyo modo de satisfacción depende de circunstancias exteriores, por ejemplo, de la fertilidad de la tierra. Determinar qué es lo necesario al respecto, constituye precisamente el objeto de la Economía Política, «una ciencia que hace honor al pensamiento al hallar las leyes de una masa de hechos contingentes» (5 189 FD). Por eso distingue(63) *otros tres momentos: el modo de la necesidad y la satisfacción, el modo del trabajo, el patrimonio.*

1. El modo de la necesidad y la satisfacción

Las necesidades del animal son limitadas siéndolo asimismo sus medios y sus modos de satisfacerlos. El hombre va más allá; por eso explica Hegel: «En el Derecho el objeto es la persona; en el punto de vista moral, el sujeto; en la familia, el miembro de la familia*; en la Sociedad Civil en general, el* ciudadano *(como* bourgeois*); aquí, en el punto de vista de las necesidades, es la representación concreta que se llama* hombre*. Justo aquí y sólo*

propiamente aquí puede entonces hablarse en ese sentido de hombre» (§ 190 FD).

Al multiplicarse las necesidades (lo que «produce una inhibición del deseo», porque el apremio ante cualquiera de ellas no es tan Inerte), los medios y los modos de satisfacerlas, la necesidad lógica, rígida, acorde con la naturaleza de las cosas, llega a ocultarse, hasta el punto de que el hombre se comporta «por referencia a una opinión suya», lo que equivale a una suerte de liberación. Constituye, por consiguiente, una falsedad, la representación de que en el Estado natural, el hombre vive en libertad respecto a sus necesidades, aunque la liberación en el Estado de sociedad sea sólo formal (S 194 y 195 FD).

2. El modo del trabajo

La elaboración del material que ofrece la naturaleza confiere su valor y utilidad a los medios y hace que el consumo humano se relacione principalmente con producciones humanas, de manera que lo que propiamente consumen los hombres son esos esfuerzos: «El sudor del trabajo humano conquista para los hombres los medios para la satisfacción de sus necesidades» (§ 196 FD). En esa multiplicidad de objetos y modos se desarrolla la cultura teórica *complementada por la* cultura práctica *lograda por medio del trabajo, que, además, llega a plasmarse «en habilidades universalmente válidas» (§ 197 FD) (la técnica en el sentido antiguo). Mas el trabajo de todos es universal y objetivo en cuanto atracción según la cual se especifican medios y necesidades, produciéndose la división del trabajo: «El trabajo del individuo se vuelve así más simple y mayor la habilidad en su trabajo abstracto, así como mayor la cantidad de su producción... La abstracción del producir hace además que el trabajo (64) resulte cada vez más mecánico, y permite que, finalmente, quede eliminado el hombre y ocupe su lugar una máquina» (§ 198 FD). El alemán Hegel comprendió bien la naturaleza del maquinismo y de la industria del siglo XIX.*

3. El patrimonio

«En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, el egoísmo subjetivo *se transforma en una* contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás»*, en una mediación de lo particular por lo universal. Este «entrelazamiento multilateral de la dependencia de todos constituye ahora para cada uno el* patrimonio general y permanente, *que le ofrece la posibilidad de participar en él para asegurar su subsistencia, al mismo tiempo que el producto obtenido por mediación de su trabajo lo mantiene y acrecienta» (§ 199 FD). El patrimonio particular —que es participación en el general— está condicionado «por una base inmediata propia (capital) y por la habilidad»; condicionada ésta, a su vez, por aquél. O sea, que existe desigualdad en los patrimonios y en las habilidades de los individuos. Ahora bien; cabe establecer categorías de bienes y de habilidades: «Los medios infinitamente variados y su movimiento, que de un modo igualmente infinito se entrelazan en la producción e intercambio recíprocos, se unen por la universalidad inherente a su contenido y se* diferencian *en* grupos generales. *El conjunto total adopta la forma de* sistemas particulares *de necesidades, medios y trabajo, de modos de satisfacción y de cultura teórica y práctica, en los que se reparten los individuos, dando lugar a la diferencia de* clases*» (§ 201 FD).*

Si la familia constituye la primera base del Estado, las clases de la Sociedad Civil son la segunda. «Reciben su importancia, describe con insuperable agudeza, del hecho de que las personas privadas, pese a su egoísmo, tienen que dirigirse necesariamente a los demás. Esta

es, por tanto, la raíz que liga el egoísmo al Estado, cuya preocupación debe consistir en que este conjunto sea sólido y firme» (§ 201 FD).

La estructura social

De acuerdo con el concepto, «las clases se determinan como clase sustancial *o inmediata, clase* formal *o reflexiva y, finalmente, clase* universal».

(65) *Hegel ha reelaborado la doctrina platónica de las clases ético-políticas desde un punto de vista moderno, aunque al principio sobre lodo, la había seguido más literalmente'. Sus características respectivas son según la* Filosofía del Derecho *las siguientes.*

Der substantielle Stand *(la clase substancial) tiene su patrimonio en el producto natural de un suelo que trabaja. Este suelo debe ser exclusivamente de propiedad privada y exige, no un mero uso indeterminado, sino una elaboración objetiva. «Puesto que el trabajo y la ganancia están ligados a épocas naturales fijas y* singulares, *y (fue el rendimiento depende de las características cambiantes del proceso natural, la finalidad de la necesidad se transforma en* previsión *del futuro. Por sus condiciones se mantiene, sin embargo, como un modo de subsistencia mediado en menor grado por la reflexión y la voluntad propia, y conserva la disposición sustancial de una eticidad inmediata, basada en las relaciones familiares y en la confianza.» Hegel comenta que «en nuestra época la economía rural se maneja también de una manera reflexiva, como una fábrica, adoptando de este modo un carácter que se opone a su naturalidad, carácter que, precisa, corresponde a la segunda clase. Sin embargo, esta primera clase mantiene siempre el modo de vida patriarcal y su disposición sustancial» (.§ 203 FD).*

Der Stand des Gewerbes *(la clase de la industria) «se ocupa de la elaboración del producto natural y depende, para los medios de su subsistencia, de su trabajo, de la* reflexión *y del entendimiento, así como, esencialmente, de la mediación con el trabajo y las necesidades de otro. Lo que produce y goza lo debe fundamentalmente a sí misma, a su propia actividad. Su ocupación se divide en trabajo para necesidades individuales concretas y, a petición de los indivi-*

[3] Hegel ha destacado siempre que lo nuevo del Estado moderno frente al antiguo radica en que en éste el individuo no significa nada sin la familia. El individuo acrece en aquél su importancia en la Sociedad Civil. Y el Estado se presenta claramente como lo que restablece la armonía frente al peligro de excesivo desarrollo de ésta. A la teoría de la Sociedad Civil pertenece la de la estratificación social, según los conjuntos de individuos. En *System*, en la *Realphilosophie*, en la *Filosofía del Espíritu* y en la *Filosofía del Derecho* habla de las clases sociales. En *La Constitución de Alemania* no se trata tanto de las clases sociales como de las clases políticas, es decir, desde el punto de vista del Estado, y lo mismo en el *Derecho Natural*; lo cual hace también en las demás obras al ocuparse de los Stande en dos niveles distintos. La razón es que, con palabras de G. A. Kelly, Hegel creía que la progresiva complejidad de la vida sociopolítica determina un incremento en la desigualdad funcional, la cual era coherente con el aumento de la libertad. *op. cit*., V, 2, c, pág. 340. Hegel es un liberal tradicionalista, al estilo de Burke, pero desde el punto de vista alemán, y, desde luego, no es un demócrata, a pesar de la citada opinión de A. Negri sobre el Estado popular.

(66) *duos, en la* clase artesanal*; en masa de trabajo más abstracto para necesidades individuales, pero de un carácter más general, en la* clase fabril*; y en intercambio de los medios individuales entre sí a través del medio de cambio universal, el dinero, en el cual es efectivamente real el valor abstracto de todas las mercancías, en la* clase comercial». *Comenta Hegel en el corolario de este parágrafo 204: «En la clase industrial resulta especialmente acentuado el papel del individuo, y este sentimiento de sí está muy estrechamente ligado a la exigencia de una situación jurídica* [4]*. Por ello el sentido de libertad y orden surgió fundamentalmente en las ciudades. La primera clase, en cambio, tiene que pensar poco en sí misma; todo lo que adquiere es el don de un extraño, la*

naturaleza. Este sentimiento de dependencia es para ella lo primero, y a él se une con facilidad el aceptar pacientemente todo lo que pueda sobrevenir. La primera clase está, por tanto, más inclinada al sometimiento y la segunda más a la libertad.»

Der allgemeíne Stand *(la clase universal) «se ocupa de los intereses generales de la situación social. Por consiguiente, debe ser relevada del trabajo directo en orden a satisfacer sus necesidades, mediante la disposición de un patrimonio privado o por medio de una indemnización estatal que absorba, por otra parte, su actividad, de tal manera que el interés privado encuentre su satisfacción en su trabajo por lo general» (§ 205 FD).*

En el parágrafo 206 explica Hegel que la adscripción de un individuo a una clase depende sobre todo, sin perjuicio de la influencia de las condiciones naturales, del nacimiento, etc., de la opinión subjetiva y del arbitrio particular que encuentran en esta esfera su derecho, su mérito y su honor; lo que quiere decir que esa adscripción constituye una determinación de la libertad. Por consiguiente, en este sistema «la disposición ética interna es la honestidad *o* rectitud *y la* dignidad de la clase*, por la cual cada uno se convierte por su propia determinación y por medio de su actividad, diligencia y habilidad, en miembro de uno de los momentos de la Sociedad Civil, se mantiene como tal, y cuida de sí sólo por esta mediación con lo universal, por lo que es reconocido en su propia representación y en la representación de los demás». «Un hombre sin clase, escribe Hegel, es una mera persona privada y no está en una universalidad real» (§ 207 FD).*

[4] Hegel temía la «debilitación de la unidad viviente debido al progreso de la individualidad», Día', IV, pág. 110. No se trata, pues, de que quiera reforzar al Estado, sino que éste tiene que ser por definición más complejo para mayor garantía de la libertad.

(67) Las relaciones derivadas de las necesidades del trabajo, de las claves, etc., lo que se resume, en definitiva, en el derecho de propiedad, requiere su protección, a cuyo fin existe la administración de justicia. Hegel ha meditado a David Hume y a su paisano y amigo Adam Smith.

b) La administración de justicia

Trátase de hacer efectiva la realidad objetiva del Derecho superando lo meramente sensible; de regirse por la universalidad de la idea de Derecho mediante leyes, considerando al hombre no por sus condiciones particulares, sino por el mero hecho de ser hombre. Esto implica que «para tener el pensamiento del Derecho hay que estar educado en el pensar y no detenerse en lo meramente sensible; hay que adaptar los objetos a la forma de la universalidad, y también regirse por lo universal en la voluntad. Sólo después de haberse creado los hombres una multiplicidad de necesidades cuya consecución se entrelaza en la satisfacción, pueden darse leyes» (§ 209 FD).

Una vez más este momento se descompone en tres estadios.

1. *Derecho como ley*

«Lo que el Derecho es en sí está puesto en su existencia objetiva, es decir, determinado para la consciencia por medio del pensamiento y conocido como lo que es justo y tiene validez: es la ley. Mediante esta determinación, el Derecho es derecho positivo» (§ 211 FD). Y en el derecho positivo, «lo conforme a la ley *constituye la fuente del conocimiento del Derecho, o mejor, de lo que es de Derecho». (Y, en este sentido, «la ciencia positiva del derecho es en esa medida una ciencia histórica que tiene la autoridad por principio»). En la ley que representa lo universal han de subsumirse los casos particulares.*

2. *La existencia de la ley*

*El Derecho concierne a la libertad y, por tanto, el individuo debe conocerlo en cuanto es obligatorio para él. Es por eso necesario que las leyes sean dadas a conocer universalmente. Hegel, que era un acérrimo partidario de la codificación (lo que le llevó a su (68) Incomprensión del derecho y, en parte, de la política ingleses), critica justamente la proliferación legislativa: «Es una y lacia colgar las leyes tan altas que ningún ciudadano las pueda , como hizo Dionisio el tirano, que sepultarlas en un enorme rato de libros, recopilaciones de juicios y opiniones que se apartan de las decisiones tomadas, costumbres, etc., y además en una lengua extranjera [el latín principalmente], de manera que el conocimiento del derecho vigente sólo resulte accesible a quienes es-n especialmente preparados para ello» (§ 215 FD). Cabe preguntarse si la concepción hegeliana del Derecho no es, en parte, la de 3entham. La publicidad de las leyes constituye uno de los derechos. le la consciencia subjetiva. Está en contra, sin embargo, del progresismo racionalista que cree ingenuamente que se pueden hacer leyes y códigos eternos; lo estima utópico. «*Le plus grand ennemi du bien c'est le mieux*: ésta es la expresión del entendimiento verdaderamente sano contra la vanidad del entendimiento raciocinante y reflexivo» (§ 215 FD). Encomia la necesidad de las formas jurídicas: sólo «el entendimiento que se mantiene en lo subjetivo, y la reflexión que se atiene a lo abstracto de sus esencialidades, son los que condenan las formalidades»; una crítica priori del sociologismo[5]. Si bien es cierto que «en los comienzos de la cultura jurídica son de gran importancia las formalidades y las solemnidades y valen más como si fuesen la cosa misma que como signos» (§ 217 FD).*

El delito y las acciones que se juzgan peligrosas son consecuencia del reconocimiento de la personalidad y de la propiedad en la Sociedad Civil; y observa Hegel que cuanto más seguro es el poder de la sociedad, más suaves tienden a ser las penas. Las cuales no, son, pues, justas o injustas por su severidad, sino «en relación con la situación de la época» [6].

3. *El tribunal*

El Derecho tiene que hacerse valer como lo universal, dando de lado los sentimientos subjetivos de los intereses particulares; a este
se estatuye un poder público: el tribunal. Así pues, la introducción de la jurisdicción no constituye una gracia a favor del príncipe y de los gobiernos, como sostenía el con-

[5] Cfr. el importante artículo de Carl Schmitt, «La revolución legal mundial. Plusvalía política como prima sobre legalidad jurídica y superlegalidad», *revista de Estudios Políticos*, 10, julio-agosto 1979.
Hegel en modo alguno está lejos de la máxima de que a más religión Menospolitica y viceversa

(69) trarrevolucionario suizo von Haller (1768-1854) en su Restauración de La Ciencia del Estado*: "La Administración de Justicia es tanto un deber como un derecho del poder publico" ($ 219 FD), afirma Hegel7. Por eso la venganza, aunque es derecho en si, no tiene la forma de Derecho, que sólo adquiere cuando la compensación se convierte en interés universal, público (.§ 220 PD).*

Es relativamente frecuente oír decir que respecto a la organización del Estado, Hegel no estaba demasiado lejos de la concepción feudal; pero la afirmación cae por su base sin más que considerar el carácter eminentemente público y de ius imperii *que atribuye a los tribunales y su preeminencia: el particular debe asistir al tribunal y tiene la obligación de*

presentarse ante él cuando es requerido a ello (§ 221 FD). Y los actos de la administración de justicia han de ser públicos, igual que las leyes: «El sentido común considera la publicidad de la administración de justicia como algo justo y correcto» (§ 224 FD). La doctrina liberal tradicional.

Con la Administración de Justicia, la Sociedad Civil, «en la que la idea se ha perdido en la particularidad y se ha desintegrado en la separación de lo interior y lo exterior, vuelve a su concepto, *a la unidad de la universalidad existente en sí con la particularidad subjetiva». La realización de esa unidad constituye la función de la policía, «y en una totalidad, limitada pero concreta», la corporación. Pues la justicia es «algo muy importante en la Sociedad Civil: buenas leyes hacen florecer al Estado y una propiedad libre constituye la condición básica para su esplendor. Pero puesto que estoy totalmente enredado en la particularidad, tengo que reclamar el derecho de que en ese contexto también sea favorecido mi bienestar. Se debe atender a mi bienestar, a mi particularidad, lo cual ocurre por medio de la policía y la corporación» (§ 229 FD)*

[7] *Los contrarrevolucionarios percibieron mejor que sus enemigos que 1 gran cuestión contemporánea era la alternativa Monarquía-República. Como dijo Ranke, desde la revolución norteamericana la política está dominada por la oposición entre el principio monárquico y el republicano. Esa es la gran cuestión que ha llegado hasta nuestros días.*

[8] Igual que todo el pensamiento político moderno, Hegel ve el papel decisivo de la propiedad para la libertad como garantía frente al poder, que limita, y como fundamento de la seguridad indispensable para la acción. La propiedad garantiza la vida privada, de donde, en definitiva, brota cultura, aunque sólo puede progresar ésta si existe un Estado y en la medida en que lo sea efectivamente. «Una multitud de seres humanos solamente puede llamar Estado si está unida para la defensa común de la totalidad de lo que es de su propiedad. Mientras la propiedad y su defensa mediante una acción política, son cosas que se refieren absolutamente a la realidad si su idealidad resulta completamente distinta, no puede haber un Estado CA, c. I, pág. 22.

(70) c) La policía y la corporación

Hegel se refiere, efectivamente, a la Polizei *en el sentido administrativo, como lo que concierne a la organización y reglamentación interior de un Estado, idea corriente todavía en la época, y, singularmente, en Alemania. La policía se refiere al bienestar y comodidad de los ciudadanos y su propiedad, más que a su seguridad, aunque la incluye. Se trata de vigilar y ordenar lo que concierne a la utilidad común.*

1. El poder de policía

«Los diversos intereses de productores y consumidores pueden entrar en conflicto entre sí, y si bien en el todo la relación correcta se produce por sí misma, la compensación requiere una regulación consciente que esté por encima de ambas partes.»

Hegel describe que la policía «tiene que preocuparse por la iluminación pública, la construcción de puentes, los precios de los artículos de primera necesidad, la salud, etc.» (§ 236 FD), y es así como la fuerza pública garantiza la participación en la riqueza general. Es la manera en que la Sociedad Civil protege a sus miembros como sí formaran una familia universal, *corrigiendo, impidiendo y ayudando a la pobreza. Tiene como misión especial evitar que surja la plebe (aunque ésta no se identifica sin más con la pobreza). Hegel recoge aquí las observaciones corrientes de los economistas sobre el Estado social de Inglaterra, que le sirve de ejemplo, a causa de la revolución industrial. Examina asimismo en este lugar la política de colonización.*

2. La corporación

Así pues, la policía protege los intereses de la Sociedad Civil en su conjunto manteniendo el orden externo y asegurando el funcionamiento de las instituciones. Toma igualmente las medidas necesarias para proteger los intereses que excedan de la sociedad concreta. Al mismo tiempo, lo ético vuelve como algo inmanente a la Sociedad Civil, porque los distintos grupos perciben en cuanto tales sus peculiares intereses; si bien es a la clase media o industrial a la que le corresponde la corporación de un modo propio, pues, «la clase agrícola tiene su universal concreto, en el que vive, inmediatamente en sí misma, en la sustancialidad de su vida familiar y (71) natural. La clase universal tiene en su determinación lo universal como su terreno y como el fin de su actividad. El medio entre ambas, la clase industrial, está dirigida esencialmente a lo particular y por eso le corresponde de un modo propio la corporación».
La razón es que el trabajo de la Sociedad Civil se divide en diferentes ramas. El miembro de la Sociedad Civil es también miembro de una Corporación, según su habilidad, por lo que el fin egoísta se hace también universal en las asociaciones. Hegel está contemplando aquí una sociedad, la alemana, en que los gremios (si bien las Corporaciones no son gremios cerrados), los colegios y las asociaciones de profesiones conservan prácticamente la fuerza que tenían en la Edad Media; entre otras razones porque allí no había tenido lugar todavía la revolución industrial. En el Imperio conservaron siempre un gran vigor que iban perdiendo bajo otras formas políticas europeas. Aun transformados (sindicatos) han conservado prácticamente hasta nuestros días la psicología tradicional, esencialmente en lo que se refiere a la profesionalidad, lo que, ciertamente, ayuda a entender muchas cosas. El hecho es que «bajo el control del poder público, la corporación tiene el derecho de cuidar sus propios intereses...». Es para sus integrantes como una segunda familia (§ 252 FD).

La Corporación le asegura a la familia una riqueza firme con la condición de la capacitación y le reconoce ambas cosas. Por lo que el individuo se siente parte de un todo mayor, miembro de la sociedad general y «se interesa por los fines desinteresados de ese todo; tiene su honor en su clase o estamento». En consecuencia, «la corporación constituye después de la familia la segunda raíz ética del Estado, hundida en la Sociedad Civil»: «La santidad del matrimonio y el honor de la corporación son los dos ejes sobre los que giran los elementos inorgánicos de la Sociedad Civil.» Hegel critica la reciente tendencia a eliminar las corporaciones, que juzga necesarias por una importante razón política: en los Estados modernos, con sus grandes extensiones, población abundante, etc., los ciudadanos sólo tienen una participación restringida en los asuntos públicos; y es, por tanto, necesario proporcionar al hombre ético, además de sus fines privados, una autoridad universal en la que pueda participar. Si bien deben estar bajo el control del Estado «para evitar que se burocraticen y se rebajen a la miserable condición de gremios». En suma, la Corporación es «el devenir ético de las profesiones individuales y su elevación a un círculo en el que adquieren fuerza y honor». La doctrina se parece a la de Montesquieu de los cuerpos intermediarios y a la un poco posterior de Tocqueville.
(72) Dado que la finalidad de la Corporación es universal, la esfera de la Sociedad Civil pasa a su través al Estado. Lo que supone la atribución por parte de Hegel de un papel principal a las clases medias en el Estado contemporáneo, en consonancia con Guizot, Tocqueville, Bentham, etc. Por lo demás, el pensador alemán readapta, como se ha indicado antes, la doctrina aristotélica de que según la naturaleza es el Estado lo primero, pues es dentro de éste donde se desarrolla la Familia como Sociedad Civil'.

[9] Si bien el Estado no sale de la Sociedad, sino de la Familia, lo mismo que en Althusius. La Sociedad significa el desarrollo de la individualidad; pero no directamente al servicio de lo universal, sino de manera indirecta y, en definitiva, subordinada: «La forma de una relación subordinada, tal como es el contrato, ha penetrado en la absoluta majestad de la totalidad ética y, por ejemplo, la absoluta universalidad concreta del punto central y el ser uno de lo particular han sido concebidos en él...» DN, IV, pág. 102. El temor de Hegel es que esa relación subordinada acabe imponiéndose a todos y desbordando el Estado ético. Sobre el concepto Estado ético, recientemente E.-W. Bóckenfórde, *Der Staat als sittlicher Staat*, Berlín, 1978. Para Hegel, la eticidad del Estado implica que este último, en cuanto forma, tiene límites: no debe perturbar la autonomía de los demás ámbitos existenciales.

EL ESTADO

«El fin del Estado consiste en que lo sustancial tenga validez, exista y se conserve en las acciones reales de los hombres y en sus intenciones... Lo divino en el Estado es la Idea, tal como existe sobre la tierra.»

Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte

(73) Hegel ha definido varias veces el Estado, como es natural. En la Propedéutica, *todavía no aparece, según se dijo antes, la Sociedad Civil como diferencia entre la Familia y el Estado. De modo que define éste como sociedad política, que de hecho contrapone en ese lugar, a lo Hobbes, al Estado de Naturaleza: «El* Estado *es la sociedad de seres humanos en relaciones jurídicas sustantivas; en él no se encuentran por una específica relación natural debida a inclinaciones y sentimientos naturales, sino en cuanto personas que se sirven recíprocamente y en él se afirma directamente la personalidad de cada uno de éstos. Si una familia se amplía hasta ser nación y el Estado constituye una unidad, esto es una gran suerte»* [1]*. El Estado de Naturaleza es en cambio «el estado de la rudeza, de la fuerza y de la injusticia. Los hombres tienen que salir de semejante estado pasando al Estado de Sociedad, porque sólo en éste tiene efectividad la relación jurídica» (§ 225 FD). Acepta Hegel la hipótesis pero únicamente a efectos de distinguir el Estado de Sociedad, determinado, igual*

[1] Precisamente un caso era Alemania, donde no se cumplía «la exigencia no liberal de saberse regulado y gobernado desde un centro por leyes, tribunales, impuestos y colecciones de tributos, etc., lenguaje, costumbres, educación y religión...». CA, c. I, pág. 37; lo consideraba en principio una ventaja frente al excesivo centralismo francés. El ideal de Hegel no se refería a un Estado administrativamente centralizado, sino al revés, sólo políticamente. Vid. D. Negro, «Hegel y el totalitarismo», *Revista de Estudios Políticos*, números 200-201 (1975), y E. Weil, op. cit.

(74) que en Hobbes y en Locke, por el Derecho. Precisamente frente al Estado de Naturaleza porque, decía en la Realphilosophie *de Jena, "el Estado es el espíritu de la realidad efectiva (*der Geist der Wirklichkeit*); lo que se muestra en él tiene que estar de acuerdo con él"*[2]*.*

En la Filosofía del Espíritu *lo define como sustancia ética: «Es la sustancia ética consciente de sí, la reunión de los principios de la familia y de la Sociedad Civil; la misma unidad que se da en la familia como sentimiento del amor constituye la esencia del Estado» (5 535). No es, por ejemplo, la filía griega (aristotélica), el vínculo político por excelencia, sino igual que en Goethe (y Platón) el amor; en la* Filosofía del Derecho *le da otro matiz pero, sin duda, para acentuar así lo colectivo: es también la* pietas. *«El Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial* revelada, *clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. En las* costumbres *tiene su existencia inmediata y en la* autoconsciencia *del individuo, en su*

saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su libertad sustancial *en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad» (§ 257 FD)3.*

El Estado «es lo racional en sí y para sí», especificando que cuando se confunde el Estado con la Sociedad Civil y se determina en base a la seguridad y protección personal, «el interés del individuo en cuanto tal *se ha transformado en el fin último». La racionalidad consiste (abstractamente) en la unidad y compenetración de la universalidad y la individualidad. Aclara de paso que cualquiera que haya sido el origen histórico del Estado en general o de un Estado particular, eso no afecta a la idea misma del Estado. Reconoce asimismo el mérito de Rousseau al poner como principio del Estado la voluntad (que equivale al pensar mismo), aunque con el defecto de haber concebido la voluntad general, no como lo en sí y para sí racional (es decir, como voluntad sustancial), sino como lo común que surge de las voluntades individuales* conscientes, *en cuanto se atribuye a un contrato el origen del Estado; destruye con ello su carácter divino en sí y para sí, su vitalidad (de la que depende la existencia del grupo y de sus miembros), y su absoluta autoridad y majestad.*

[2] B, III, c, pág. 270.

[3] En la Observación a este parágrafo, escribe Hegel: «Los *Penates* son los dioses interiores e *inferiores*; el *espíritu del pueblo* (Atenea), la divinidad que *se sabe y se quiere*. La *piedad* es sentimiento y expresión de la eticidad que se mueve dentro de los marcos del sentimiento; la *virtud política*, el querer el fin pensado, que es en sí y para sí.»

(75) Pues el Estado es «en sí y para sí la totalidad ética, la realización de la libertad, constituyendo un fin absoluto de la razón que la libertad sea efectivamente real. El Estado es el espíritu que está presente en el mundo y se realiza en él conscientemente, mientras que en la naturaleza sólo se hace efectivo como lo otro en sí, como espíritu dormiente. Únicamente el Estado sí está presente en la consciencia, sí se sabe como objeto existente»: «por ser el Estado el espíritu objetivo, el individuo sólo tiene objetividad, verdad y ética si forma parte de él» (§ 258 FD) 4.

A Hegel, que ha absorbido toda la tradición estatal y a quien la Revolución francesa ha mostrado su independencia de la monarquía, despojada por no coincidir sus intereses dinásticos con los intereses de la nación-Estado, sustituyendo entonces la nación —llegada a la mayoría de edad— *como sujeto a la monarquía, el Estado se le aparece como lo opuesto a la naturaleza, como una* auténtica *cosa, un ser objetivo con* sus propias leyes y su propia vida. *De manera que es el Estado, en primer lugar porque* es un *pueblo*[5]*, y en segundo porque es libertad,* lo más alto en la tierra, *«el camino de Dios en el mundo: su fundamento es la fuerza de la razón que se realiza como* voluntad». *En el Estado coinciden la libertad y la razón y, por ende, «no es un producto artificial» (el «gran artificio», «el Dios mortal» decía Hobbes y con él más o menos todos los contractualistas); se encuentra y vive en el mundo y da vida y está, empero, por eso mismo sometido «al arbitrio, a la contingencia y al error, por lo cual un mal comportamiento puede desfigurarlo en muchos aspectos», ciertamente, sin que por eso deje de ser divino, en cuanto vital y fuente de vitalidad, a pesar de sus carencias* [6]*. Por consiguiente, «para concebir la idea del Estado no es necesario ob-*

[4] «El Estado, interpreta H. A. Reyburn, op. cit., c. XI, pág. 215, es la esencia propia de la vida ética; el Estado no significa para él una etapa de unidad y organización a alcanzar solamente cuando hayan desaparecido diferencia y particularidad y la Sociedad Civil haya quedado atrás. El Estado es un universal; brota entre la diferencia y el sistema de individuos autobuscándose, en conflicto y cooperando constituye una parte esencial de su propio contenido. El Estado externo es el mismo Estado tomado solamente con respecto a algunos de sus rasgos.»

[5] «Un pueblo pertenece a la historia universal cuando en su elemento y fin fundamental hay un principio universal, cuando la obra que en él produce el espíritu es una organización moral y política.» FH, Intr., III, 3, página 145.

[6] En CA destaca que la situación de Alemania se debe a que subsisten las formas sin la vida que en otro tiempo animaba al cuerpo del Imperio. «La organización de este cuerpo, que se denomina la *Constitución* del Estado alemán, se había formado en una vida completamente distinta de la que hubo y hay ahora...» Intr., págs. 12-13.

(76) *servar Estados e instituciones determinadas, sino considerar la idea misma, este dios efectivo» (§ 258 FD) 7.*

Según el 259 FD «la idea del Estado: a) Tiene una realidad inmediata y es el Estado individual en cuanto organismo que se refiere a sí; tiene su expresión en la constitución *y en el* Derecho estatal interno.

b) Pasa a la relación del Estado individual con otros Estados, lo cual se expresa en el Derecho estatal externo.

c) Es la idea universal como género y como poder absoluto frente a los Estados individuales, el espíritu que se da su realidad en el proceso de la Historia Universal».

Ahora bien; «el Estado como actualidad es esencialmente Estado individual y, además, Estado particular». Bien entendido que en cuanto individuo «es un momento de la idea del Estado, mientras que la particularidad pertenece a la historia». Los Estados son independientes entre sí en cuanto tales, y sólo se relacionan exteriormente, «por lo que tiene que haber por encima de ellos un tercer elemento que los una»: el espíritu, «que se hace realidad efectiva en la historia universal y se constituye en juez absoluto de aquéllos»8.

A. EL DERECHO ESTATAL INTERNO

> «El ente abstracto del Estado no sólo adquiere vida y realidad mediante la Constitución; sino que con ésta surge también la distinción entre los que mandan y los que obedecen, los gobernantes y los gobernados.»
>
> *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*

«El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta*», reitera Hegel. Libertad consistente* en que *la individualidad personal*

[7] Por otra parte, es preciso considerar que «la Idea absoluta de la eticidad incluye el Estado de naturaleza y la majestad divina como absolutamente idénticos, en tanto que la última no es, en sí misma, otra cosa que la naturaleza ética absoluta, y que, en vista del ser-real de la majestad, no se puede llegar a pensar, bien en una pérdida de la libertad absoluta, la cual hay que entenderla como libertad natural, o bien en una renuncia a la naturaleza ética; sin embargo, lo natural, que debiera ser pensado en la relación ética como algo renunciable, no sería ello mismo nada ético y reflejaría, por tanto, mínimamente, lo ético, en su carácter originario». DN, Intr., páginas 20-21.

[8] Añade que «diversos Estados pueden confederarse y erigir un tribunal que esté de cierto modo por encima de ellos, pueden realizarse uniones

(77) *y sus intereses* particulares *tengan su total* desarrollo *y el* reconocimiento de su derecho *(en los sistemas de la Familia y de la Sociedad Civil), al mismo tiempo que se convierten por sí mismos en interés general, al que reconocen con su saber y su voluntad como su propio* espíritu sustancial *y toman como* fin último *de su* actividad». *La peculiaridad del Estado moderno radica en que el Estado no es la realización de la libertad según el arbitrio subjetivo, sino según el concepto de la voluntad, es decir, según su universalidad y divinidad: «La esencia del nuevo Estado consiste en que lo universal está unido con la completa libertad de la particularidad y con la prosperidad de los individuos, en que el interés de la Familia y la Sociedad Civil debe concentrarse, por lo tanto, en el Estado, y en que la univer-*

salidad del fin no debe progresar, sin embargo, sin el saber y querer propio de la particularidad, que tiene que conservar su derecho». En los Estados de la antigüedad, donde no regía aún la libertad subjetiva, la particularidad no se había desprendido para retrotraerla a la universalidad, mientras que en el nuevo el interés de la familia y de la Sociedad Civil debe concentrarse en él (§ 260 FD). Por consiguiente, como ya señalara Montesquieu, las leyes de carácter privado dependen del carácter del Estado, si bien haciendo concordar los intereses particulares y los públicos, pues, a fin de cuentas, «el Estado constituye la única condición para conseguir el fin y el bienestar particulares» (§ 261 FD).

Las instituciones, que son lo universal en sí de los intereses particulares, «forman, en lo particular, la Constitución*, es decir, la racionalidad desarrollada y realizada», constituyendo por eso la base firme del Estado, así como de la confianza y predisposición de los individuos respecto a él. «Son los pilares de la libertad pública, pues en ellos se realiza y alcanza un carácter racional la libertad particular» (§ 265 FD). De la vitalidad de las instituciones dependen el sentimiento o disposición política, el patriotismo, la confianza en el Estado que lleva a «considerar la cosa pública como fin y fundamento sustancial» (§ 268 FD).*

El Estado es un organismo, «el desarrollo de la idea en sus diferencias», y este organismo es la Constitución política*, o sea, el des-*

entre Estados, como, por ejemplo, la Santa Alianza [con la que no simpatizaba Hegel]; pero todo esto, lo mismo que la paz perpetua, no puede dejar de ser relativo y limitado. El único juez absoluto que siempre hace valer sus fueros contra lo particular es el espíritu en y para sí, que se expone en la historia del mundo como lo universal y como el género efectivamente activo».

(78) pliegue racional de la idea del Estado[9]*, por lo que el Estado no se funda en la religión, que si bien posee un contenido ético general, es sólo fundamento pues luego se separa de lo político, que es racionalidad, relación racional con lo absoluto, mientras que las formas en que la religión se relaciona con éste son el sentimiento, la representación y la fe (§550 FE). El campo del Estado es el derecho jurídico; el de la religión la interioridad. Obviamente es preciso enfocar desde esta perspectiva la relación entre la Iglesia y el Estado* [10]*. Según Hegel —que en estos temas muestra su luteranismo conservador— si no están reconciliados ambos son imperfectos. Y ello porque si el Estado constituye una esencia de la naturaleza humana, «la Iglesia es el espíritu que se sabe a sí mismo como universal, la absoluta seguridad interna del Estado»*[11]*.*

Estos son los supuestos sobre los que opera la Constitución. La cual, según la Filosofía del Espíritu *(§ 539), es «la determinación de los derechos, esto es, de las libertades en general y la organización de la actuación de éstas, de modo que la libertad política puede constituir en todo caso sólo una parte de esto»; en el parágrafo siguiente recalca, de acuerdo con la concepción de Burke, que «lo que se llama hacer una Constitución no se ha hecho nunca en la historia, igual que no se ha hecho nunca un código; una Constitución se desarrolla sólo a partir del espíritu en identidad con el desarrollo propio de éste y recorre a la par que él los grados de formación y los cambios necesarios en virtud del concepto. Es el espíritu inmanente y la historia —la historia es solamente la historia del espíritu— aquello de lo que son y han sido hechas las constituciones». Quiere decir Hegel que la Constitución es, como entre los griegos, el principio vital, el alma, la esencia de la forma política, del Estado, pura eticidad y, por tanto, no se puede reducir a lo que está escrito. Es el espíritu de la nación y no la letra.*

[9] El inglés Coleridge fue, tal vez, quien más fielmente desarrolló esta concepción aplicándola al caso de

Inglaterra. Vid. D. Negro, *Liberalismo y socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill*, Madrid, 1975, cap. II, y «Coleridge y la concepción histórica de la forma política», Revista de Estudios Políticos, núm. 18, nov.-dic. 1980.

[10] La religión es para Hegel la autoconsciencia del espíritu de un pueblo en su substancialidad absoluta. Llama la atención que en FD establezca el contraste entre Estado y Religión y no entre política y religión y entre Estado e Iglesia. Aunque Hegel busca en el lenguaje sobre todo la expresividad, sin duda para él el Estado y lo político son lo mismo; es decir, el Estado es una manera de llamar a la forma política, ayudado por la relativa ambivalencia de la palabra alemana *Staat*. (Así J. L. Vermal traduce el subtítulo de la *Filosofía del Derecho, Staatswissenschaft* por «Ciencia política».

[11] *Realphilosophie*, B, c, pág. 270.

(79) En el parágrafo 271 precisa que la Constitución política es, en primer lugar: «la organización del Estado y el proceso de su vida orgánica en referencia a sí mismo*; en ellos el Estado diferencia sus momentos en su propio interior y los despliega hasta que alcanzan una* existencia *firme». En segundo lugar, en cuanto individualidad, el Estado es «una unidad excluyente, que de esta manera se relaciona con otros, vuelve por tanto su diferenciación* hacia el exterior *y, de acuerdo con esta determinación, transforma en* ideales *las diferencias existentes en el interior de sí». «El Estado interior, como tal, precisa agudamente en el mismo lugar, es el poder civil, la dirección externa, el poder militar que, sin embargo, es en sí mismo un aspecto determinado dentro del Estado. Resulta fundamental para la disposición del Estado que ambos aspectos se encuentren en equilibrio. En unas ocasiones el poder civil está totalmente apagado y descansa sólo sobre el poder militar, como en la época de los emperadores romanos y de las guardias pretorianas; en otras, como en la época moderna, el poder militar surge del poder civil, pues todos los ciudadanos están obligados al servicio militar.»*

a) Constitución interna para sí

En la primera parte de las Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*, titulada* La razón en la Historia*, escribe al tratar de la Historia reflexiva: «Existe un* sistema de instituciones*: a) La Constitución es el propio sistema en cuanto tal; b) su contenido es aquello por lo que los intereses verdaderos son llevados a la consciencia y traducidos a la realidad»* [12]*. La Constitución resume los ideales de un grupo político y expresa la organización ideal del mismo en función de su unidad. Hegel critica la palabrería corriente en torno al tema de la Constitución* [13].

[12] *La razón en la historia*, pág. 31. La Constitución en cuanto principio vital es lo que une y anima a las partes. A *contrario sensu* resulta que en el caso de Alemania, donde lo que se percibe fácilmente es la desunión, «los principios del derecho público alemán no se pueden derivar del concepto de un Estado en general o del concepto de una Constitución determinada ni de una monarquía...», CA, Intr., pág. 16. Señala que «su situación más atrasada deriva directamente de aquel estado social en el cual la nación, sin ser todavía un Estado, constituye un pueblo», ibídem, pág. 14. Si no hay Constitución no puede haber auténtico Estado.

[13] Vid. CA, donde uno de los objetivos de Hegel es denunciar la falta de ideas claras acerca de lo que es una Constitución. Por ejemplo, no es prueba de barbarie oponerse a una Constitución escrita; éstas no son sagradas, y no se puede invocar en su nombre una actitud ortodoxa, como ocurre precisamente en los gobiernos bárbaros, incapaces de distinguir lo sacro y lo profano. La libertad política no existe si los *acuerdos* constitucionales han de aceptarse dogmáticamente, si no se puede desconfiar de las instituciones y de quienes las regentan.

(80) En su opinión, «la Constitución es racional en la medida en que el Estado determina y diferencia *en sí su actividad* de acuerdo con la naturaleza del concepto. *Según ella,* cada uno *de los poderes es en sí mismo la* totalidad*, porque contiene en sí la actividad de los otros momentos, y porque, al expresar éstos la diferencia del concepto, se mantienen en su idealidad y constituyen un único todo* individual» *(§ 272 FD). Por consiguiente, «el Estado*

político se divide entonces en las siguientes diferencias sustanciales: a) El poder de determinar y establecer lo universal: el poder legislativo; b) la subsunción de las esferas particulares y los casos individuales bajo lo universal: el poder gubernativo; c) la subjetividad como decisión última de la voluntad: el poder del príncipe. En él se reúnen los diferentes poderes en una unidad individual, que es, por lo tanto, la culminación y el comienzo del todo, y constituye la monarquía constitucional».

Hegel ve en la monarquía constitucional la obra del mundo moderno, pues la antigua división de las Constituciones en monárquicas, aristocráticas y democráticas, «tiene como fundamento la unidad sustancial aún indivisa, que no ha llegado todavía a su diferenciación interior». En la monarquía constitucional, las antiguas formas «son rebajadas a la categoría de momentos: el monarca es uno, en el poder gobernativo participan algunos y, en el poder legislativo multitud». Critica, con su realismo habitual, que se hable de elementos democráticos o aristocráticos en la monarquía, «pues esas determinaciones, precisamente por el hecho de encontrarse en la monarquía, no son ya democráticas ni aristocráticas». Es decir, no cree en las formas mixtas de gobierno. Lo cual hace bastante endeble, sin embargo, su preferencia por la monarquía constitucional, pues, ésta es un híbrido, como viera muy bien Augusto Comte, entre dos formas que por naturaleza se repugnan: la monarquía y la república; por eso el pensador francés veía en esas monarquías fórmulas transitorias hasta que se definiera enteramente la primacía de la nación sobre la realeza, todavía muy arraigada.

Por otra parte es preciso relacionar su teoría de la monarquía constitucional con las peculiares condiciones alemanas, pues allí era bastante débil la consciencia nacional y Hegel mismo no era lo que se dice un nacionalista, como lo eran, en verdad, muy pocos compatriotas, y más bien por liberalismo[14]. Allí se trataba todavía sólo del pueblo alemán y de su división secular en varios Estados y numerosos estadículos; parecía mucho más probable una unión en par-

[14] Vid. D. Negro, Intr. a J. W. Goethe, Escritos políticos. Careciendo de estado el amante de él es visto como un *revolucionario* (recordemos que estaba inspirado por la revolución francesa y motivaron todas sus clases) y teniendo Estado un amante de el es todo lo contrario un *conservador*. En los tiempos de Hegel *no había Estado*;
El Estado se constituyó con las tesis y el discipulado hegeliano de izquierda a partir de sus revueltas de 1848. Fue así como los "herederos Hegelianos" constituyeron la Nación Alemana; citado ya, entre otros, por su amigo y discípulo Heinrich Heine en "*Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*" algo ya previsto con anterioridad al hecho incluso pues, lo estimulaba ya en la Universidad.
La observación *con* Estado o *sin* Estado hace ver a Hegel como conservador o rebelde liberal. Para comprenderle es preciso verle *en su tiempo.*

(81) te por consciencia de ser un pueblo, en parte por interés, en torno a alguna de las monarquías (fundamentalmente Austria o Prusia) que una república. Pues, en el mundo contemporáneo las monarquías sólo pueden imponerse donde no existe consciencia de ser una nación o destruyéndola. Pero esto no era el caso de Alemania donde la desunión constituía la norma y la consciencia nacional era débil o esporádica. Por lo demás ahí, como en general en la época, la monarquía constitucional representaba el liberalismo frente a la Santa Alianza. En definitiva «la Constitución de un pueblo determinado depende del modo y de la cultura de su autoconsciencia. En ella reside su libertad subjetiva y, en consecuencia, la realidad de la Constitución». Por eso, frente a Bentham, por ejemplo y de acuerdo con Coleridge, los dos grandes rivales en Inglaterra, «la pretensión de dar a un pueblo una Constitución a priori, sea más o sea menos racional por su contenido, pasa por alto el momento por el cual ella es más que un objeto de pensamiento. Cada pueblo tiene por tanto la Constitución que le conviene y que le corresponde». El Estado «debe penetrar en su

Constitución todas las relaciones». Pone el ejemplo de Napoleón que quiso dar a priori una Constitución a los españoles que fue un fracaso, «aunque era más racional que lo que tenían previamente y, sin embargo, la rechazaron como algo que les era extraño». Pues una Constitución «no es algo que meramente se hace: es el trabajo de siglos, la idea y la consciencia de lo racional, en la medida en que se ha desarrollado en un pueblo. Ninguna Constitución puede ser creada, por tanto, meramente por sujetos». «Frente a su Constitución, el pueblo debe tener el sentimiento de que constituye su derecho y su situación; si no, puede existir exteriormente, pero no tendrá ningún significado ni valor. Puede por supuesto encontrarse con frecuencia en individuos la necesidad y el anhelo de una Constitución mejor, pero que la masa esté penetrada por una representación tal, es algo totalmente diferente, que sólo tiene lugar posteriormente» (§ 274 FD).

1. El poder del príncipe

Este poder constituye el momento de la indivisibilidad, «lo que anima el principio vivificante, la soberanía, que contiene en sí toda la diferencia». Se caracteriza porque contiene los tres momentos de la totalidad estatal: «la universalidad de la Constitución y de las leyes, los cuerpos consultivos como relación de lo particular con lo universal, y el momento de la decisión última como autodeterminación, (82) a la cual retorna todo lo restante, y que sirve de punto de partida de su realidad. Este absoluto autodeterminar constituye el principio distintivo del poder del príncipe como tal, que es lo que se debe desarrollar en primer lugar» (§ 275 FD).

Su función es distinta hacia el exterior y hacia el interior. Por ejemplo, en la monarquía feudal el Estado era soberano hacia el exterior, «pero en lo que se refiere al interior, no sólo el monarca no era soberano, sino que tampoco lo era el Estado» (§ 278 FD). La soberanía es lo individual del Estado, lo que le hace uno; lo cual se muestra en que la decisión absoluta corresponde, llegado el caso, a un individuo que, para Hegel, en su concepción ideal, debe ser el monarca (como se sabe, Carl Schmitt define el soberano como el que decide sobre el estado de excepción). Concepto el de monarca que reconoce que es «el más difícil para el raciocinio abstracto»; hasta el punto que lo «más próximo a la verdad es considerar que el derecho del monarca se basa en la autoridad divina» (según Bertrand de Jouvenel, en último análisis, la única justificación de la monarquía como forma política es la apelación al derecho divino, idea por lo demás generalmente admitida. Sólo ex gratia Dei se puede tolerar la diferencia existente entre los miembros de la familia real y el resto de los comunitarios). Para el pensador alemán, hablar de soberanía de un pueblo es la forma de expresar su independencia respecto al exterior; y decir que la soberanía interna reside en el pueblo equivale sólo a afirmar que la soberanía corresponde al Estado (§ 279 FD). La dificultad se presenta en la discusión moderna sobre la soberanía popular al preguntar, ¿quién debe hacer la Constitución? Pero ello equivale a presumir que no existe ninguna Constitución, lo cual es de todo punto imposible; al ser el pueblo un organismo ya la tiene, por lo que la pregunta sobre el sujeto de la Constitución sólo significa quién puede modificar la existente siguiendo un procedimiento constitucional (§ 273 FD). Hegel asimiló muy bien el pensamiento rebosante de sentido común y de realismo político de Edmundo Burke.

Como se ha dicho arriba, para el pensador alemán la monarquía (constitucional) es la forma óptima, sin que valga el argumento de que el monarca puede carecer de instrucción o adolecer de la capacidad imprescindible. Hegel, que había sido republicano en su juventud, explica ahora que en una organización bien acabada, sólo deben tomarse en la cumbre

«decisiones formales» de modo que lo único que se necesita es «un hombre que diga 'sí' y ponga los puntos sobre las íes, pues la cima debe estar constituida de tal manera que la particularidad del carácter no sea significativa». En fin, «en una monarquía correctamente organizada, el aspecto objetivo corresponde exclusivamente a la ley, a la que el monarca sólo tiene que añadirle el subjetivo 'yo quiero'» (§ 280 FD). Los fundamentos de la legitimidad monárquica (tema suscitado en Francia durante la Restauración (83) —1815-1830—), son el derecho de nacimiento y el derecho hereditario: el pensador alemán expone las ventajas del principio hereditario sobre el electivo (§ 281 FD). El monarca es, en resumen, soberano natural por la fuerza de las cosas, por necesidad de la idea, y de ello se desprende como corolario el derecho de gracia, que «constituye uno de los mayores reconocimientos de la majestad del espíritu»; pues, a la verdad, se trata del «perdón del castigo que no elimina, sin embargo, el derecho,» (§ 282 FD). En otro orden de cosas, la majestad propia del monarca «está por encima de toda responsabilidad por los actos de gobierno» ya que «lo objetivo de la decisión es lo único susceptible de responsabilidad, es decir, de afrontar una prueba objetiva» (§ 284 FD). Finalmente, la garantía objetiva de la autoridad del príncipe, de la solución legítima para la herencia del trono, etc., dice Hegel recogiendo la doctrina imperante desde Bodino, reside en la Constitución monárquica (§ 286 FD). Resulta sumamente curioso que el agudo pensador alemán, no hubiese captado, a pesar de todos los motivos que podían inclinarle justificadamente a esta forma de gobierno, su carácter anacrónico allí donde existe suficiente consciencia nacional y, en todo caso, la oposición inevitable en los Estados modernos de amplias clases medias, donde la Sociedad Civil se ha desarrollado tanto, entre la institución monárquica y la nación; oposición que sólo puede terminar en el aniquilamiento de una de las dos cuando ambas pretenden hacer valer sus respectivos intereses. Las «Restauraciones» del siglo XIX resultaron por eso constitutivamente falsas por anacrónicas y, por tanto, transitorias. Una auténtica Restauración ya sólo es pensable frente a los intereses de la nación cuyo representante típico es, por otra parte, esa amplia y sólida clase media, cada vez más extensa, que tiende a absorber en su seno todas las diferencias, «usurpando», por cierto, la función que Marx, en su empeño en «invertir» a Hegel, atribuía al proletariado, al suponer axiomáticamente que la clase media estaba en trance de extinción. Clase que es, a la verdad, el enemigo racial de las monarquías, pues por naturaleza es republicana. Por eso su proletarización, pareja a la destrucción de la unidad de la nación, para sustituir el sentimiento nacional por la indispensable unión personal en torno al monarca, según sentimientos de lealtad, constituyen, entre otras, condiciones indispensables y aparentemente irrealizables, del éxito de cualquier Restauración; pero, entonces, ésta (84)sería un proyecto utópico (en realidad ucrónico). No consta, sin embargo, que Hegel expresara en ningún momento la menor reticencia acerca de la viabilidad, a largo plazo, de las monarquías constitucionales. Lorenz von Stein llegó incluso a construir, siguiendo sus huellas, una singular doctrina de la monarquía que tuvo cierto éxito en Alemania hasta la primera guerra mundial, y que, según parece, todavía tiene partidarios.

2. El poder del gobierno

«El gobierno —escribe Hegel en la Propedéutica (después de la muy importante pero menos matizada doctrina del Sistema de la Eticidad, donde lo define por el movimiento, en contraposición a la Constitución, que es lo permanente), desarrollando una idea de la Realphilosophie de Jena[15]— el gobierno es la individualidad de la voluntad existente en y

para sí.» «Es el poder de dar leyes, de aplicarlas o ejecutarlas.» Bien entendido que, en un Estado civil, legislar consiste solamente, explica, al estilo de Burke, en la Filosofía del Espíritu *(§ 544), en una progresiva transformación de las leyes existentes; de modo que las llamadas leyes nuevas pueden convenir sólo a vivencias y particularidades cuyo contenido está ya preparado mediante la práctica de los Tribunales, o también previamente definido. En la* Filosofía del Derecho*, al comenzar el examen del poder gobernativo, afirma que se distingue del de decisión, por constituir su función «el cumplimiento y la aplicación de las resoluciones del príncipe, y, en general, la prosecución y el mantenimiento de lo ya decidido, de las leyes existentes, de las instituciones y establecimientos de fin común, etc.» (§ 278 FD). Tiene una tarea de subsunción a la cual colaboran los poderes judicial y policial (o administrativo, como lo llama en la* Filosofía del Espíritu*), pues, también en eso tiene lugar la división del trabajo (§ 198 y 290) introducida en Francía por la Revolución. Si bien es cierto que en esta nación faltaban ya las corporaciones y las comunas, es decir, «los círculos en que confluyen los intereses generales y particulares» que, efectivamente, habían conquistado en la Edad Media una excesiva independencia (§ 290 FD). Igual que los liberales doctrinarios franceses (RoyerCollard, Guizot, etc.), igual que Tocqueville y en general la tradición liberal que procede más o menos directamente de Montes-*

[15] B, III, a, pág. 262.

(85) *quieu*[16]*, Hegel lamenta de nuevo la ausencia de estos poderes intermediarios que constituyen la mejor garantía, si no la única a la Iarga, de la libertad, pero compatibles, sin embargo, con la eficacia del gobierno moderno: «La seguridad del Estado y de los gobernados contra el abuso de poder por parte de las autoridades y de los funcionarios, radica, por una parte, inmediatamente en su jerarquía y responsabilidad, y por otra en la legitimación de las comunas y corporaciones, la cual refrena la intromisión del arbitrio subjetivo en el poder confiado a los funcionarios y completa desde abajo el insuficiente control que se ejerce desde arriba sobre la conducta individual».*

Según Hegel, los miembros del gobierno y los funcionarios del Estado constituyen la parte principal de la clase media, en la cual se incluye la inteligencia culta y que es la conciencia jurídica de la masa de un pueblo. «En la clase media, a la cual pertenecen los funcionarios, reside la consciencia del Estado y la cultura más destacada. Por eso en cuanto a la honestidad e inteligencia, es ella el pilar fundamental del Estado» (Hegel está pensando lógicamente en la situación de Alemania y, más exactamente, en Prusia cuya eficaz burocracia, rígidamente penetrada por la ética luterana, fue creada por funcionarios franceses de la escuela de Luis XIV). «El Estado en que no hay clase media no ha alcanzado todavía un estadio elevado», sin duda porque adolece del suficiente grado de coordinación. La clase media, tal como la entiende Hegel en cuanto a su composición, no ofrece ningún peligro, pues, «las instituciones de la soberanía, desde arriba, y los derechos de las corporaciones, desde abajo, impiden que esta clase adopte la posición aislada de una aristocracia, y transforme la cultura y la capacidad en medios arbitrarios y de dominación» (§ 297 FD) 17.

Los intereses particulares comunes de la Sociedad Civil se administran en las corporaciones, comunas y demás reuniones de clases y oficios; pero éstos han de subordinarse al interés más universal, por lo que el mantenimiento de la legalidad y del interés general del Estado, requiere la atención de representantes del gobierno, asimismo para acomodar los intereses privados individuales y los comunes.

[16] Vid. al respecto, L. Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario*, Madrid, 1956, y D. Negro Pavón, Intr. a F. Guizot, *De la democracia en Francia*, Madrid, 1981, y bibl. allí cit.

[17] Existe una importante diferencia entre Hegel y Guizot. Mientras para éste la clase media la forman sobre todo

comerciantes e industriales, Hegel carga el acento en los funcionarios, clase mucho más dependiente en cierto sentido, en otro la más libre en cuanto controla y dispone del Estado. Pero Hegel piensa en la disciplinada burocracia prusiana.

(86) *Es así corno se transforma el espíritu corporativo —«que surge de la legitimación de las esferas particulares»— en espíritu del* Estado, *siendo éste el secreto del patriotismo de los ciudadanos, ya que «el espíritu corporativo contiene directamente el* arraigo de lo particular en lo general» *(§ 288-289 FD).*

3. El poder legislativo

Forma parte de la Constitución, pero como la presupone, ésta queda en y para sí fuera de su determinación directa, aunque recibe un desarrollo ulterior mediante el perfeccionamiento de las leyes y el carácter progresivo en los asuntos generales de gobierno. La Constitución es, pues, «el suelo firme sobre el que se asienta el poder legislativo, y no tiene, por tanto, que ser hecho sólo por él. La Constitución, por consiguiente, es, pero al mismo tiempo deviene esencialmente, es decir, progresa en su formación» (§ 298 FD). *Objeto de la legislación general es aquello que por su contenido resulta totalmente general, mientras que lo referente a lo particular y al modo de ejecución debe dejarse al criterio de las autoridades administrativas y a las regulaciones del Estado, dice Hegel (§ 299 FD) recogiendo la tradición cameralista y del* Polizeistaat, *tan desarrollados en la época del Despotismo Ilustrado. En el legislativo tienen importancia el poder monárquico, a quien corresponde la decisión suprema, y el gobernativo; éste «en cuanto momento consultivo que tiene el conocimiento concreto y la visión global del todo en sus múltiples aspectos, así como en especial el conocimiento de las necesidades del poder político». Hegel considera un error que los poderes deban limitarse mutuamente (§ 300 FD).*

Es la asamblea de los estamentos la que hace llegar a la existencia empírica las opiniones y pensamientos de «la multitud», expresión que prefiere Hegel a «todos», puesto que no se comprenden los niños, las mujeres, etc.; aprovecha la ocasión para lamentar de paso «la cantidad de falsas representaciones y expresiones que han circulado acerca del pueblo, la Constitución y los estamentos, por lo que constituiría un esfuerzo vano querer citarlos, explicarlos y corregirlos.» De este modo, la garantía que pueden ofrecer los diputados del pueblo, dice con acento realista, «en modo alguno radica en que sepan mejor qué le conviene a éste, o en su buena voluntad, sino, por una parte, en el conocimiento que tienen sobre todo de la acción de los funcionarios que están más alejados del control superior, y especialmente de las carencias y necesidades más ingentes y específicas, (87) *de las que tienen una visión más concreta. Por otra parte, se basa en el efecto que tiene el presumible juicio de la multitud y, más específicamente, la crítica pública: ... coacción que tiene también su efecto sobre los miembros de la asamblea». Agrega que la posición del gobierno frente a los estamentos no debe ser esencialmente hostil, pues el gobierno no es un partido que se opone a otro: «Lo que constituye la determinación propia de la representación de los estamentos, es que el Estado penetra por su mediación en la consciencia subjetiva del pueblo y éste comienza a tomar parte en aquél» (§ 301 FD).*

Son entonces los estamentos [18] *un órgano mediador entre el gobierno y el pueblo: «su función les exige, por consiguiente, tener el sentido y el sentimiento, tanto del* Estado *y del* gobierno *como de los* intereses *de los círculos* particulares *y de los* individuos». *Desarrollando su concepción «corporativista»— una variante, profundamente europea, y también liberal, del constitucionalismo acorde con la tradición orgánica medieval y alemana*

(un antecedente importante en este aspecto concreto es el alemán holandés Althusio —1557-1638—), considera que su actividad mediadora impide que el poder del príncipe aparezca como un extremo aislado y, por tanto, como «mero poder arbitrario y dominador»; al mismo tiempo evita «que se aíslen los intereses particulares de las comunas, corporaciones e individuos o, más aún, que los individuos se conviertan en una multitud, *en un simple agregado, y, por lo tanto, en un querer y opinar inorgánico que se enfrente al Estado organizado como un poder meramente masivo». La presencia de los estamentos y, en conjunto, la concepción más organicista que corporativista de Hegel, hacen de la Constitución «un sistema esencialmente de mediación» (Hegel toma aquí la Constitución como el orden formal del Estado); lo que diferencia a los Estados constitucionales de los Estados despóticos, «en los que sólo existen los príncipes y el pueblo» sin órganos o cuerpos intermedios, sin poderes sociales. Aquí, el pueblo, si actúa lo hace como masa inorgánica, homogénea, destructora, que se opone a la organización. «En cambio, en un sistema orgánico la multitud hace prevalecer sus intereses de un modo que se adecua al orden y al derecho» (§ 302 FD); sin uniformidad y sin mengua de la unidad.*

Hegel plantea al llegar a este punto el tema de las clases políticas, que, en cuanto tales, no coinciden exactamente con las clases

[18] Hegel celebra que la palabra alemana *Stand* se refiera tanto a las clases o estamentos de la Sociedad Civil como a los Estados, estamentos o clase en sentido político (§ 303). Juega a veces con esa ambigüedad y el resultado es en ocasiones exactamente un tanto equívoco.

(88) sociales. La clase universal (la burocracia) tiene, evidentemente, como fin esencial de su actividad lo universal. La asamblea de los estamentos otorga a la clase privada significación y eficacia políticas, pero, por cierto, no como conjunto atomístico de sus individuos, igual que en la Sociedad Civil, una de cuyas clases resulta especialmente apta para constituirse en esta relación política: la clase de la eticidad natural, que tiene por base la vida familiar y, para su subsistencia, la propiedad de bienes raíces. En opinión de Hegel, «está especialmente constituida para tener una posición y una significación políticas, en la medida en que su patrimonio es independiente tanto del patrimonio del Estado como de la inseguridad de la industria, el deseo de ganancia y la variabilidad de la propiedad»; no depende del favor del gobierno ni del de la multitud y se subdivide en su parte cultivada y la clase de los campesinos, en oposición ambas categorías a la clase industrial, dependiente de la necesidad, y a la clase universal, dependiente esencialmente del Estado (§ 303 a 307 FD). Corresponde a la otra parte del elemento representativo (a la clase industrial) el aspecto móvil de la Sociedad Civil; sólo puede concebirse «exteriormente» por medio de diputados, a causa de la multitud de sus miembros y, esencialmente, a causa de su función y ocupación». Se supone que se designa a los que comprenden mejor los asuntos generales y que no ha de hacer valer el interés particular de una comuna o corporación contra el interés general, sino impulsar este último, por lo que su situación es de representantes, no de mandatarios comisionados. La garantía de su idoneidad deriva de su conocimiento de las instituciones e intereses del Estado y de la Sociedad Civil adquiridos en una gestión real en funciones directivas y públicas y acreditadas en los hechos. Conocen además los diversos aspectos de la Sociedad Civil (§ 308 a 311 FD) [19]

Así pues, dada la composición de las dos partes del elemento representativo, la asamblea de los estamentos se divide en dos cámaras, para conseguir mayor madurez en las decisiones; y de manera que la representación —cuya función consiste en hacer valer para

[19] Al hacer la crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, Marx lo hace, en último análisis, desde una concepción mecanicista. En relación con esta obra de Hegel cabe recordar la genial opinión de H. Marcuse de que

«es reaccionaria en la medida en que el orden social que refleja es reaccionario, y progresista en la medida en que éste sea progresista», op. cit., VI, pág. 171. Por cierto que, en relación con la representación, Hegel tenía la idea muy clara de que «dado el tamaño de los Estados actuales, resulta absolutamente imposible la realización del ideal según el cual cada individuo libre debe tener participación en los consejos y en la determinación de los asuntos generales del Estado», CA, c. I, pág. 30.

(89) los miembros de la Sociedad Civil que no participen en el gobierno la libertad formal, por lo que es esencial la publicidad de las deliberaciones— no esté en condiciones de oponerse directamente al gobierno (§ 312 y 313 FD).

Al ser la publicidad un aspecto esencial de la asamblea (publicidad que se opone a la resolución de los asuntos generales en los gabinetes secretos de los príncipes, como era usual en el Antiguo Régimen), considera Hegel el papel de la opinión pública*: «La libertad subjetiva, formal, por la cual los individuos tienen, en cuanto tales, sus propios juicios, opiniones y consejos, y los expresan, se manifiesta en el conjunto que se denomina* opinión pública*», que es el modo inorgánico en que se da a conocer lo que quiere y opina un pueblo. «La opinión pública contiene en sí los principios sustanciales eternos de la justicia, el verdadero contenido y el resultado de la totalidad de la* Constitución*, de la legislación y de la situación en general, en la forma de* sano entendimiento común*, que constituye el fundamento ético que afecta a todos en forma de prejuicio [la doctrina del prejuicio de Burke]. Es ella también la que contiene las verdaderas necesidades y las tendencias correctas de la realidad. Pero al mismo tiempo, como este elemento interior aparece en la consciencia y llega a la representación en la forma de proposiciones generales —en parte por sí, y en parte con motivo de raciocinios concretos acerca de situaciones, ordenanzas o relaciones entre el Estado y necesidades sentidas—, se presenta aquí toda la contingencia del opinar, su ignorancia y error, la falsedad de su conocimiento y de su juicio...» (§ 317 FD). En fin, Hegel cita los versos de Goethe:*

Golpear puede la masa y en eso es respetable;
pero para juzgar es siempre miserable.

Y concluye: «La opinión pública tanto merece ser apreciada como despreciada». En ella «todo es falso y verdadero, y encontrar ahí lo verdadero constituye la tarea del gran hombre. Quien quiere a su época y la expresa, la fecunda y la realiza, es el gran hombre de la época. El lleva a cabo lo que constituye lo interno y la esencia de su tiempo y realiza su época». Hegel aconseja, igual que Platón, con agudo instinto político: «Quien no sabe despreciar la opinión pública tal como se presenta, no llegará a nada grande» (§ 317 y 318 FD). De la consideración de la opinión pública, pasa Hegel al tema de la libertad de expresión.

En un sistema político «la satisfacción de este punzante impulso de decir y haber dicho su opinión, tiene una garantía directa en las (90) leyes y ordenanzas legales y policiales que, en parte, impiden los excesos y en parte los castigan». Si bien su garantía indirecta está en la racionalidad de la Constitución, la solidez del gobierno y la publicidad de la asamblea representativa, en cuanto en ella se exponen los conocimientos más sólidos y cultivados sobre los intereses del Estado. Otra garantía, creía Hegel con evidente optimismo, es «la indiferencia y el desprecio que suscita la verbosidad superficial y odiosa» (§ 319 FD).

b) La soberanía frente al exterior

El Estado es un individuo que deviene además inmediato y real en el soberano hegeliano, mostrándose esta individualidad como relación con otros Estados, cada uno de los cuales es independiente frente a los demás. «Se hace un cálculo equivocado cuando, al exigir el sacrificio, se hace referencia al Estado sólo en el sentido de la Sociedad Civil y se considera como su fin último la seguridad de la vida y de la propiedad de los individuos, pues esta

seguridad no puede alcanzarse con el sacrificio de aquello que debe ser asegurado, sino más bien todo lo contrario». En esto radica el momento ético de la guerra, que no debe considerarse un mal absoluto o una mera contingencia exterior. «La guerra es la situación en que se toma en serio la variedad de los bienes y de las cosas temporales.»

En el mismo lugar reitera el autor su crítica del ideal pacifista kantiano de la paz perpetua [20]*, que se podría realizar mediante una federación de príncipes que arbitrase las desavenencias entre los Estados (finalidad que tuvo de hecho, aproximadamente, dice Hegel, la Santa Alianza) (§ 324 FD). En este orden de cosas «el sacrificio por la individualidad del Estado constituye la condición substancial de todos y, por lo tanto, un deber general; pero, al mismo tiempo, en cuanto equivale al lado de la idealidad frente a la realidad de la existencia particular, deviene él también una relación particular, a la que se consagra una clase determinada: la* clase del valor militar» *(§ 325 FD).*

Esta clase constituye el sector particular del Estado dedicado a su defensa cuando las desavenencias entre Estados no llegan a afectar al mismo Estado. En este caso, si peligra su independencia, el deber convoca a todos sus conciudadanos en su defensa, al ser insuficiente el ejército permanente21. La clase militar *es la categoría de*

[20] Título de una famosa obra del filósofo alemán (hay varias ediciones españolas).

[21] De acuerdo con la categoría política amigo-enemigo, Hegel da gran importancia al poder militar. Refiriéndose a Alemania comentaba: «Una mul-

(91) la universalidad a la que corresponde la defensa del Estado, y que tiene el deber de sacrificarse: sacrificarse al servicio del Estado constituye, según Hegel, el verdadero valor de los pueblos civilizados; es decir, los que tienen existencia política en el sentido de opción por este modo de vida. «Civilización» y «política» son inseparables.

Finalmente, la dirección del Estado hacia el exterior forma parle del poder del príncipe. A él le corresponde «inmediata y exclusivamente, comandar las fuerzas armadas, mantener relaciones con otros Estados por medio de embajadores, concertar la paz, declarar la guerra y celebrar otros tratados» (§ 325 a 329).

B. EL DERECHO ESTATAL EXTERNO

> «Como individuo singular el Estado es exclusivo respecto de los otros individuos semejantes. En las relaciones recíprocas entre éstos tienen lugar el arbitrio y la accidentalidad, porque la universalidad del Derecho..., debe estar entre ellos, pero no es efectiva. Esta independencia hace de la lucha entre Estados una relación de fuerza, una condición de guerra.»
>
> *Philosophie der Geist*

El Derecho estatal externo surge de la relaciones entre Estados independientes[22]*. No, por cierto, corno si fuesen personas privadas,*

titud que debido a la disolución del poder militar y a la falta de recursos financieros no ha sabido constituir un poder político, resulta incapaz de defender su independencia contra enemigos exteriores.» CA, c. III, pág. 51. Y precisamente en Alemania, «según la teoría de la ley fundamental, el ejército imperial podría constituir una tropa terrible; pero la práctica demuestra como algo muy diferente este poderoso principio del derecho político alemán». C. II, pág. 41.

[22] «Si, pues, escribía ya en DN, IV, págs. 107-108, algo del genio de una nación en general permanece más hondo y está un tanto debilitado y la debilidad de la eticidad resulta ser lo más duro de la barbarie y de la cultura formal; si se deja avasallar por otro, tiene que perder su independencia; y, puesto que ha preferido, asimismo, la desgracia y la vergüenza de la pérdida de la independencia, a la lucha y a la muerte, cuando se ha hundido tan burdamente en la realidad de la vida animal, que no se eleva ni una vez a la idealidad formal, a la abstracción de un universal, y tampoco ha podido soportar la relación de derecho en la determinación de las relaciones relativas a la

necesidad física, sino sólo la de la personalidad; o dicho de otra manera, cuando la realidad de lo universal y del Derecho ha perdido toda fe y toda verdad, y no es capaz de sentir y disfrutar en sí misma la imagen de la divinidad, sino que tiene que ponerla fuera de sí y contentarse, en relación con ella, con un sentimiento sordo o con el sentimiento enteramente doloroso de la amplia distancia y de la gran excelsitud, entonces,

(92) sino en cuanto totalidades en sí independientes y perfectas; por consiguiente, su relación no constituye una nueva relación moral o de derecho privado. El pueblo en cuanto Estado es el espíritu en su racionalidad substancial y en su realidad inmediata, y, asimismo, el poder absoluto en la tierra. La independencia de cada Estado frente a otro es soberana: «Ser en cuanto tal para los otros, *es decir, ser reconocido por ellos, constituye su primera y absoluta legitimación (formal)» (§ 331 FD). La legitimidad del Estado no es sólo una cuestión interna, sino que es esencial completarla con el reconocimiento de la personalidad de otros Estados. Hegel consideraba una utopía el Estado mundial. Para él, que se opone al Cosmopolitismo, a los llamados Derechos de la Humanidad, al Estado Internacional, a la República Mundial*[23] *por considerarlos abstracciones sin sentido y peligrosas (como, efectivamente, han demostrado serlo, sobre todo una vez reducidas a meros tópicos ideológicos), siempre existirá necesariamente un pluriverso político. Lo demás son ilusiones.*

El problema verdaderamente grave en esta esfera consiste en que permanece en un eterno deber ser por la falta de una instancia que pueda decidir frente a los Estados qué es justo y con poder para hacer cumplir su decisión [24], *ya que «el pueblo es, en cuanto Estado, el espíritu en su racionalidad substancial y en su realidad inmediata y, por tanto, el poder absoluto sobre la tierra» (§ 331 FD)*

constitución feudal y servidumbre poseen una verdad absoluta, constituyendo esta relación la única forma posible de la eticidad y, por tanto, la necesaria, la justa, la ética.»

[23] Vid. DN, IV, pág. 114.

[24] Dice en el § 330: «El derecho estatal externo surge de las relaciones entre Estados independientes. *Por consiguiente, lo que es en y para sí* recibe en él la forma del *deber ser*, porque lo efectivamente real se basa en la voluntad de *distintos soberanos*.» Y añade: «Los Estados no son personas privadas, sino totalidades en sí independientes y perfectas; su relación no es por lo tanto una mera relación moral o de derecho privado. Frecuentemente, se ha querido considerar a los Estados de este último modo; pero debe señalarse que las personas privadas tienen por encima un tribunal cuya función es realizar lo que es en sí de derecho, situación que no se presenta entre los distintos Estados. En efecto, las relaciones entre Estados deben ser justas, y lo que es en sí debería tener poder en el ámbito mundial. Pero puesto que no existe un poder de este tipo que pueda decidir frente a los Estados qué es lo justo y hacer cumplir esta decisión, se permanece necesariamente en el deber ser. La relación entre Estados es una relación entre elementos independientes, que estipulan entre sí, pero, al mismo tiempo, están por encima de lo estipulado.» El problema de una autoridad supraestatal, como en la Edad Media el papado, y su ausencia en el mundo moderno, es lo que impulsó a Hegel, siguiendo a Schiller a hacer de la historia universal el tribunal universal. Un estudio profundo y agudísimo, como todos los suyos, sobre el tema, el de C. Schmitt, *El nomos de la tierra*, Madrid, 1979.

[25] En la doctrina de Hegel del espíritu resuena inevitablemente el eco de la teología civil de Tomás Hobbes que hizo del poder el único atributo

(93) Las relaciones entre Estados se materializan en contratos, de hecho muy distintos, por esa razón, de los de la Sociedad Civil. Constituye el principio del derecho internacional que estos tratados deben ser respetados, lo que adolece de la mencionada inexistencia de una autoridad superior capaz de exigir su cumplimiento. Por eso, si no hay acuerdo, aunque exista un tratado, la guerra dirime las disputas (§ 331 a 353 FD) 2[6]*. La razón es que, en definitiva, el bienestar substancial del Estado equivale a su bienestar en cuanto Estado particular, y por eso, el gobierno «es una sabiduría particular y no la providencia universal». De modo que el fin en la relación con otros Estados, y el principio para determinar la justicia*

de la guerra y los tratados, «no es un pensamiento universal (filantrópico), sino el bienestar efectivamente afectado o amenazado en su particularidad determinada». No existe, pues, oposición necesaria entre moral y política: «El bienestar de un Estado tiene una justificación totalmente diferente al bienestar del individuo» y la substancia ética o Estado tiene su existencia, su derecho inmediatamente «en una existencia concreta y no en una de carácter abstracto. Únicamente esta existencia concreta puede servir de principio para su acción y su conducta,

cognoscible de la esencia de Dios. Vid. algo al respecto en D. Negro, Introducción a Th. Hobbes, *Elementos de Derecho Natural y Político*, Madrid, 1979 (recuérdese que el subtítulo de la *Rechtsphilosophie* reza *Derecho Natural y Ciencia del Estado: Naturrecht und Staatswissenschaft*).

[26] Hegel tenía una idea muy clara —que hoy casi se ha perdido, debido al sociologismo— de la influencia de la política internacional en la configuración interna de los Estados: «El principio, muy peculiar, del Derecho Constitucional alemán está en conexión inseparable con la situación de Europa...» CA, Intr., pág. 13. Hegel habla «de las relaciones de los Estados entre sí en un serio sentido empírico, con una aguda comprensión histórico-política. Constituye uno de los rasgos más significativos de su filosofía, que a pesar de su fundamental carácter racional y constructivo, por dentro su construcción es del todo empírica, verdaderamente no siempre concede a las fuerzas racionales un espacio tan libre y un reconocimiento pleno». F. Meinecke, op. y loc. cit., 11, págs. 239-240. Meinecke está comentando aquí el § 340 de FD. Por otra parte, según Hegel, «la guerra, en su indiferencia de cara a las determineidades y de cara al acostumbrarse a ellas y fijarlas, conserva la salud ética de los pueblos; igual que el movimiento del viento preserva los mares de la corrupción a que les llevaría una calma duradera, así preserva a los pueblos de una paz duradera, o más aún, de una paz perpetua». DN, III, págs. 59-60. En fin, «la guerra es el espíritu y la forma en que se hace presente en su realidad y en su actuación el momento esencial de la substancia ética, la absoluta *libertad de la esencia ética autónoma* con respecto a todo ser allí». *Fenomenología del Espíritu*, VI, A, b, 3, pág. 480. Y, «la salud de un Estado no se revela, generalmente, tanto en la calma de la paz como en el movimiento de la guerra»; si bien, «la paz es adecuada para reflexionar». CA, Intr., pág. 10. Hegel encomia siempre la valentía como la principal virtud política. Vid., por ejemplo, DN, III, pág. 59. Por otra parte, su punto de vista sobre la guerra se relaciona con el valor positivo del movimiento y el cambio como expresión de vida.

(94) y no alguno de los muchos pensamientos generales que se consideran preceptos morales. La opinión que sostiene la supuesta injusticia que siempre correspondería a la política en esta supuesta oposición, se basa en la superficialidad de las representaciones acerca de la moralidad, la naturaleza del Estado y de sus relaciones con el punto de vista moral» (§ 337 FD).

Cabe señalar que el recíproco reconocimiento de los Estados como tales, se mantiene incluso en la guerra, en la situación de falta de derecho, de violencia y contingencia. Por eso, se conserva la posibilidad de paz que implica, por ejemplo, «que sean respetados los embajadores y que, en general, la guerra no se dirija contra las instituciones internas, contra la pacífica vida privada y familiar ni contra las personas privadas». De ahí el carácter más humano de las guerras modernas (solían tener lugar, efectivamente, entre los mercenarios de los reyes) en que las personas no se enfrentan con odio. Desaparecido Napoleón, es cierto que se volvió, aparentemente, a los usos del pasado (y Hegel murió en 1831); la Revolución francesa constituye el origen, sin embargo, tanto de propagación de la guerra de masas, con la conscripción forzosa y el bloqueo económico, etc., de los pueblos como de la complicación en la lucha de las ideologías, cuando no son éstas las que directamente las mueven, haciéndolas más crueles.

En cuanto a lo que hoy se llamaría derecho internacional privado, Hegel se remite a las costumbres, indicando que, desde este punto de vista, «las naciones europeas componen una familia» (§ 339 FD).

Ahora bien, los pueblos que llegan a ser Estados dirimen sus diferencias en la historia universal, que queda así constituida en tribunal universal: «En las relaciones entre los Estados, puesto que ellos están allí como particulares, se manifiesta en su mayor dimensión

el juego, sumamente movido, de la interna particularidad de las pasiones, los intereses, los fines, los talentos y las virtudes, la violencia, la injusticia y el vicio, y la contingencia externa; es éste un juego en el que la totalidad ética misma, la independencia de los Estados, está expuesta a la contingencia. Los principios de los espíritus de los pueblos son limitados a causa de la particularidad en la que tienen su realidad objetiva y su autoconsciencia como individuos existentes. En su relación recíproca, sus destinos y sus actos constituyen la manifestación de la dialéctica de la finitud de esos espíritus, de la que surge, ilimitado, el espíritu universal, el espíritu del mundo, que es al mismo tiempo quien ejerce sobre ellos su derecho —y su derecho es el derecho supremo— en la historia universal, *erigida en* tribunal universal» *(§ 340 FD).*

LA HISTORIA UNIVERSAL

«El Estado es, por tanto, el objeto inmediato de la historia universal.»

Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte

(95) «La historia universal es la exposición del proceso divino y absoluto del espíritu, en sus formas supremas»". Tiene, pues, doble importancia, por ser la historia del espíritu y, en ese sentido, *de lo divino, y ser conocimiento racional de las formas de vida humanas: «La consideración de la historia universal ha dado y dará por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del espíritu universal, el cual es la substancia de la historia —espíritu uno cuya naturaleza es una y siempre la misma, y que explica esta su naturaleza en la historia universal»". «El* elemento *en que existe el espíritu* universal, *que en el arte es la intuición y la imagen, en la religión el sentimiento y la representación, en la filosofía el pensamiento libre y puro, es en la* historia universal *la realidad espiritual en toda la extensión de su interioridad y su exterioridad. Es un tribunal porque en su* universalidad *en y para sí lo* particular, *los penates [dioses del hogar], la Sociedad Civil y los espíritus de los pueblos, están sólo como algo ideal en su abigarrada realidad, y el movimiento del espíritu en este elemento consiste en exponer esto» (§ 341 FD).*

Pero tampoco es la historia universal «el mero tribunal de su poderío, es decir, la abstracta e irracional necesidad de un destino ciego, sino que, puesto que este destino es en y para sí razón, y su ser para sí en el espíritu es saber, ella es, por el solo concepto de su libertad, el desarrollo necesario de los momentos *de la razón y, por lo tanto, de su autoconsciencia y de su libertad, el despliegue y la* realización del espíritu universal». *«La historia es la configuración del espíritu en la forma del acontecer, de la inmediata realidad na-*

[27] FH, Intr. II, 1, e), pág. 59.

Idem, Intr. I, pág. 22. Importa resaltar que Hegel no cree en el progreso, sino en la historia, que son cosas muy distintas: «La idea del progreso es insatisfactoria, porque suele formularse principalmente diciendo que el hombre es perfectible, esto es, que posee una posibilidad real y necesidad de hacerse cada vez más perfecto. La existencia no es concebida aquí como lo supremo, sino que lo supremo parece ser la variación.» Idem, III, 1, página 123. Su punto de vista es idéntico al de Goethe. Cfr. II, nota 9.

(96) tural» (§ 346 FD). En suma, «la historia del espíritu es su acción» [29]*, pues el espíritu no es más que lo que hace y su acción consiste en hacerse, en cuanto espíritu, objeto de su*

consciencia, en aprehenderse a sí mismo explicitándose, planteándose así «la cuestión de la perfectibilidad *y educación del género humano» (§ 343 FD). Si bien, por ser obra del espíritu universal, cada Estado, pueblo e individuo se erige sobre su propio principio particular. Pero desde el punto de vista de la historia universal sólo tienen relieve los pueblos que son Estados; pues en ella adquiere su derecho absoluto el momento de la idea del espíritu universal que constituye, en ese momento «su estadio presente, de forma que el pueblo que lo encarna y sus hechos alcanzan su realización, su gloria y su fama». Todo lo demás cae fuera del objeto de la historia aunque contribuye a hacerla inteligible, igual que la existencia geográfica y antropológica de los pueblos (§ 344 a 346 FD). Al pueblo, al que le corresponde un momento así «como* principio natural», *le está confiada la realización del mismo dentro del proceso evolutivo de la autoconsciencia del espíritu universal. Ese pueblo «es el pueblo dominante en la historia universal en esa época determinada, y* sólo puede hacer época una vez en la historia» *(§ 347 FD)* [30]

[29] FH, Intr. I, pág. 21. «La libertad que se ha configurado como realidad de un mundo, recibe la forma de la necesidad, cuya conexión substancial es el sistema de las determinaciones de libertad, y la conexión fenoménica es el poder, la autoridad, es decir, la validez que tiene en la consciencia.» FE, 484; la acción del espíritu es su necesidad y el poder se halla íntimamente vinculado a la libertad. Libertad y poder son correlativos. También Hobbes concebía la libertad como poder, pero la diferencia esencial es que aquí, en Hegel, el poder mismo es nuclearmente libertad. De manera que la Historia es historia de la libertad porque es racional y viceversa, pero las conexiones de sus determinaciones, el poder, el Estado, constituyen el objeto de la Historia científica sintetizadora. En un plano superior existen dos tipos de Historia: la Historia del Absoluto, que no trata con un pasado, sino con un eterno presente, y la Historia Universal, que trata con las pautas y matices ideales en que aparece el absoluto según distingue muy bien G. A. Kelly, op. cit., V, 2, A, pág. 319.

[30] «La historia particular de un pueblo histórico, observa Hegel en el mismo parágrafo, contiene, en primer lugar, el desarrollo de su principio, desde su primitiva situación infantil hasta su florecimiento, en el que alcanza una libre autoconsciencia ética e ingresa en la historia universal. En segundo lugar está el período de su decadencia y corrupción, pues allí se señala en él el surgimiento de un nuevo principio como lo meramente negativo del suyo propio. Con esto se indica el tránsito del espíritu al nuevo principio y de la historia universal a *otro* pueblo. En este período aquel pueblo ha perdido el interés absoluto, y si bien puede asimilar positivamente el principio superior y formarse de acuerdo con él, se comportará como en un terreno ajeno, sin vitalidad ni frescura. Puede incluso perder su independencia, o bien mantenerse o sobrevivir como Estado particular o en un círculo de Estados, debatiéndose azarosamente en múltiples intentos interiores y guerras exteriores.»

(97) Se complace aquí Hegel, que al igual que Goethe y tantos contemporáneos se sintió fascinado por Napoleón, en destacar el papel de los individuos en la historia, al lado de los pueblos. «En la cumbre de todas las acciones, y por tanto también de las histórico-mundiales, se hallan individuos, subjetividades que realizan lo substancial.» Son en especial los individuos —los héroes— que hacen de los pueblos Estados, pues «un pueblo no es inmediatamente un Estado» (§ 349 FD)”

Hegel concluye la Filosofía del Derecho *exponiendo los cuatro principios de configuración de los mundos histórico-universales: el oriental, el griego, el romano y el germánico. Todo culmina con la grandiosa visión sintética de las* Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal.

Ahora bien, los Estados son los sujetos de la historia, son en este sentido verdaderos individuos históricos. Pero también son soportes de lo absoluto, el cual, según Hegel, sólo se autorrevela de manera estricta allí donde existe una vida estatal. Entonces sus modos de revelarse son el Arte (el gran arte), la Religión (las grandes religiones) y la Filosofía (no el mero pensamiento, sino «la idea pensándose a sí misma»).

Aunque cae fuera del objeto de esta introducción, puesto que en el Sistema de la Eticidad *todavía resulta muy imprecisa la posterior doctrina del Absoluto, resumiremos brevísimamente a continuación, para completar el cuadro, la concepción hegeliana de lo*

Absoluto en su conexión con el plano de la Eticidad.

[31] «Los hombres de más talento son aquéllos que conocen el espíritu del pueblo y saben dirigirse por él. Estos son los grandes hombres de un pueblo, que guían al pueblo conforme al espíritu universal.» FH, Intr. II, 1, b, página 46. «Los grandes individuos en la historia universal son, pues, los que aprehenden este contenido universal superior y hacen de él su fin; son los que realizan el fin conforme al concepto superior del espíritu.» FH, Intr., II, 2, c, pág. 78. «Son hombres prácticos, prosigue en la página siguiente. Pero saben y quieren su obra porque está en el tiempo y es lo que ya existe en el interior.» Así pues, la doctrina de Lenin del partido como vanguardia del proletariado, el valor dogmático de las opiniones del mismo Lenin (leninismo), de Stalin (stalinismo), de Mao (maoísmo) y tantos héroes y santos —es decir, individualidades— marxistas se fundamentará en el hegelianismo, un «idealismo», a pesar de que el marxismo ortodoxo niega el papel histórico de los individuos, aunque sean marxistas.

EL ESPIRITU ABSOLUTO

> «El espíritu del pueblo es un espíritu particular; pero al mismo tiempo es el espíritu universal absoluto; pues éste es uno sólo. El espíritu universal es el espíritu del mundo, tal como se despliega en la consciencia humana. Los hombres están con él en la misma relación que el individuo con el todo, que es su substancia. Y este espíritu universal es conforme al espíritu divino, que es el espíritu absoluto.»
>
> *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*

(99) *El absoluto, al ser síntesis del espíritu subjetivo y del objetivo, es identidad. El espíritu absoluto está constituido por los últimos grados de la realidad. En ellos el espíritu se revela a sí mismo entrando dentro de sí, como principio autoconsciente en el arte, en la religión y en la filosofía. O, dicho de otro modo, el espíritu se autodespliega conociéndose como intuición, representación y pensamiento o autoconocimiento de sí en la historia del arte, de la religión y de la filosofía (momento en que «la Idea se piensa a sí misma», en la unidad del arte con la religión). El espíritu absoluto supone, por tanto, la existencia de una auténtica vida estatal: «El arte y la religión sólo pueden existir en este terreno, es decir, en el Estado»'. La* Filosofía del Espíritu *expone la doctrina filosófica al*

[1] Justamente porque son estadios previos al filosófico y «la filosofía debe llevarnos al conocimiento de que el mundo real es tal como debe ser y de que la voluntad racional, el bien concreto, es, de hecho, lo más poderoso, el poder absoluto realizándose. El verdadero bien, la divina razón universal, consiste también en el poder realizarse a sí mismo. Este bien, esta razón, en su representación más concreta, es Dios. Lo que llamamos Dios es el bien, no meramente como una idea en general, sino como una eficiencia. La evidencia filosófica consiste en que sobre el poder del bien de Dios no hay ningún poder que le impida imponerse; en que Dios *tiene razón* siempre; en que la historia universal representa el plan de la Providencia. Dios gobierna el mundo; el contenido de su gobierno, la realización de su plan, es la historia universal... La filosofía no constituye, por tanto, un consuelo; es algo más, es algo que purifica lo real, algo que remedia la injusticia aparente y la reconcilia con lo racional, presentándolo como fundado en la idea misma y apto para satisfacer la razón. Pues en la razón

(100) *respecto. En especial respecto a la religión: «Fuera del espíritu ético es vano buscar verdadera religión y religiosidad»; «el Estado reposa en la disposición de ánimo ética, y éste en la religiosidad»; «no puede haber dos diversas conciencias, una religiosa y otra ética, que sea diversa de aquélla por el contenido»; «religión y eticidad pertenecen a la inteligencia y son un pensamiento y un saber». «Es de estimar como nada más que una locura de los tiempos modernos cambiar un sistema de costumbres corrompido y la Constitución del Estado y la legislación sin cambiar la religión; hacer una revolución sin haber hecho una reforma; pensar que con la religión antigua y su santidad puede estar en paz y armonía una constitución de Estado opuesta, y que se puede proporcionar estabilidad a las leyes mediante garantías externas...», etc. (§ 552) 2.*

Resumiendo, «el espíritu absoluto es identidad; ... es la única y universal substancia en cuanto substancia espiritual» (§ 554 FD).

La forma inmediata de saber del absoluto se da en el Arte*; en él se intuye —porque el arte se funda en la intuición sensible—, la esencia del espíritu. Tres son las formas fundamentales del arte: el arte simbólico u oriental, que se caracteriza por el desequilibrio entre la Idea infinita y su forma sensible. El arte clásico, en el que existe adecuación perfecta entre la idea y su manifestación sensible, sus formas, y el arte romántico o cristiano, que ya no es pura y simplemente arte como el clásico, puesto que ahora predomina la interioridad de las formas, su vida interior que pretende ya representar lo divino.*

En cuanto a la Religión*, ésta es, efectivamente, representación de lo Absoluto; la religión es saber de Dios (o de la Idea Absoluta como Dios). Su desarrollo muestra la existencia de religiones naturales como las orientales (china, india), a las que sigue una evolución hacia religiones de la libertad (como la persa, la siria y la egipcia). Al presentarse la idea de Dios como individualidad espiritual surgen las*

está lo divino». FH, Intr., II, 1, e), pág. 61. Sobre el tránsito del Espíritu Objetivo al Espíritu Absoluto, vid. J. N. Findlay, *Reexamen de Hegel*, Barcelona, 1969, 12, pág. 346.

[2] «La verdadera religión y la verdadera religiosidad sale solamente de la eticidad, y es la eticidad pensante, esto es, que se hace consciente sobre la universalidad libre de su esencia concreta. Sólo por medio de ella es conocida la idea de Dios como espíritu libre; fuera del espíritu ético resulta vano buscar verdadera religión y religiosidad.» FE, § 552, pág. 282. En realidad, para la doctrina del Absoluto es indispensable tener en cuenta las obras póstumas *Vorlesungen über die Aesthetik, Vorlesungen über die Philosophie der Religion y Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Hegel considera un principio inconcuso la tesis del *Tratado teológico-político* de Spinoza de la indisoluble relación existente entre la religión y la política.

(101) religiones de la individualidad espiritual (hebrea, griega y romana). La religión absoluta es la cristiana, en que la idea de Dios se representa ya como espíritu absoluto.

En la Filosofía *culmina y concluye todo. La filosofía es el sistema de la necesidad con que se produce la libertad, y, por eso, la historia de la filosofía es, en último análisis, filosofía de la filosofía. «La filosofía es la verdadera teodicea» o justificación intelectual de Dios. La filosofía, que ya no es mera intuición ni representación, se funda en pensar el absoluto como puro* concepto. *La filosofía* concibe *lo absoluto, lo divino. La historia de la filosofía es la integración de los diversos modos de conocer, de las ideas de lo absoluto; por eso toda filosofía es necesaria, dentro de la cadena de la tradición filosófica: su síntesis en cada momento histórico es la verdad del espíritu: «La filosofía que es la última en el tiempo es a la vez resultado de todas las precedentes, y debe contener los principios de todas; es, por tanto, siempre que se trate, claro está, advierte Hegel, de una verdadera filosofía, la más desarrollada, rica y concreta» 3.*

Pero el filósofo se sintió tentado a sugerir —o así han sido entendidos algunos pasajes— que su filosofía es precisamente la última de todas, en el sentido de la definitiva. Y el pensamiento filosófico no ha podido sustraerse todavía a esa impresión.

[3] *Lógica. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, 3.

CONCLUSION

«El principio de la empiria excluye la unidad absoluta de lo uno y lo múltiple.»

Über die wissenschaftliche Bebandlungsarten

des Naturrechts

(102) Hegel lucha igual que Goethe contra el mecanismo newtoniano y el imperio de la cantidad; se enfrenta al espíritu predominantemente analítico a que había abocado el racionalismo, cuyas síntesis constituían meras formalidades sin vida. De ahí que su propio pensamiento sea a la vez radicalmente crítico y sintético. Crítico frente a la ciencia de la época y, simultáneamente, en cuanto formidable analista de la realidad, sintético, en un sentido muy diferente al de las síntesis formales racionalistas: para él, sintetizar consiste en evocar también la totalidad de que forman parte los datos en que el análisis descompone su objeto. Así, arranca en su filosofía política del ser individual, pero para examinar su modo de inserción en la comunidad. En el fondo, da por supuesta la idea de Hume de que, para todo individuo, la sociedad existe de antemano.

En estas condiciones, el filósofo alemán, interesado desde muy joven en los asuntos políticos y, profesionalmente, filósofo del Derecho, ataca por igual el positivismo jurídico (y el empirismo y el formalismo que de aquél se desprenden) aplicado a la política, tal como hacía el Derecho Natural racionalista que era, además, la matriz de las ideas políticas de la época, y que supo hallar su prolongación en las ideologías. La obra de Hegel consiste, precisamente, en derribar el edificio iusnaturalista, sobre cuyos escombros y tomándolos por cimiento, se elevan aquéllas; pero para sustituirlo por otro sistema que brotase directamente de la vida.

De ahí la transcendencia del concepto de Eticidad mediante el cual se convierte el Derecho natural histórico o «material» (no materialista) (103) hegeliano, en el receptáculo, tanto de la Ciencia del Derecho, como de la Politica o de la Economia. a versar, ciertamente sobre la justicia en sí. Mas, a diferencia del iusnaturalismo no se trata aquí de una justicia abstracta, puramente formal, sino del orden que mana de la misma naturaleza a través de las costumbres, de los hábitos, de los usos, cuya racionalidad constituye la tarea del científico y del legislador desentrañar, pues, en esos fenómenos se esconde la naturaleza humana. Sólo que, a diferencia de Platón, el orden justo no se presenta aquí como un ser recurrente, sino como una sucesión de formas históricas, cada una de las cuales tiene su valor propio, aunque no son independientes.

Mientras Platón consideraba la idea de justicia como lo más alto en el orden de las ideas, comparable al mismo bien, Hegel no desdobla el mundo según la acusación de Aristóteles contra su maestro, sino que ve ambos mundos íntimamente unidos, precisamente en la forma que capta la intuición sensible. Su doctrina del Derecho Natural resulta así, además de muy rica, sumamente original, y todo su pensamiento se enriquece doblemente al asumir en uno el mundo sensible y el mundo de las ideas, por utilizar la terminología platónica, y deducir, dialécticamente, partiendo de ahí, la teoría del Estado. Como la vida es lo que da unidad al mundo de las ideas y a las cosas, su secreto se descubre goetheanamente a través de sus formas; las cuales son, evidentemente, orgánicas, distintas de las formalidades que producen, tanto el puro empirismo como el racionalismo.

Así pues, uno de sus primeros objetivos consiste en atacar la filosofía de Fichte, concretamente su doctrina del Derecho Natural, kantiana y formalista, homogeneizadora; enfrenta, pues, su propia teoría orgánica —cualitativa— del Estado a la mecánica —cuantificadora—, muy en boga entonces en Alemania, en parte por la influencia de la Revolución francesa, sin caer por ello en el organicismo romántico de los contrarrevolucionarios y de las teorías del Estado de la Restauración: «El prejuicio principal de las nuevas teorías, en parte realizadas, reside en que un Estado consiste en una

máquina con un muelle único que imparte el movimiento a todo el resto de la infinita maquinaria; todas las instituciones que lleva consigo la naturaleza -de una sociedad, deben partir de la autoridad pública suprema por la cual deben ser reguladas, mandadas, vigiladas y dirigidas...»[1].

[1] CA, c. I, pág. 32.

(104) —teoría de la organicidad de la vida humana colectiva—, como la de la Política y demás ciencias del hombre en sociedad, es decir, dependientes del corpus de aquél, a la filosofía práctica —menosprecie por el racionalismo ya desde los tiempos de Descartes— en parte central se convierte la teoría de la eticidad. Cúmplese con ello, el motto de Hegel (G. A. Kelly) de que «el hombre no es libre si no piensa», pues, entonces, no se trata de pensar abstractamente, (como el título del célebre escrito hegeliano)[2]*, sino de pensar directamente con las cosas, inmerso en la realidad que impone su necesidad. A eso se debe su escepticismo ante la política práctica, y su pensamiento de que una política ordenada a la justicia necesita, indefectiblemente, una preparación intelectual: «Los hombres son demasiado tontos, escribía en* La Constitución de Alemania, *para darse cuenta del aspecto idealista de los salvadores desinteresados de la libertad de conciencia religiosa y de la libertad política, así como del calor interior del entusiasmo por la verdad que yace en el poder; del mismo modo creen que una obra de justicia humana y de sueños imaginados aseguran contra la más elevada justicia de la naturaleza y de la verdad, la cual se sirve, sin embargo, de la necesidad, para compeler a los hombres bajo su poder, a despecho de todas sus convicciones, de sus teorías y de su entusiasmo interior»* [3].

La doctrina de la eticidad no significa ni un naturalismo, aunque «aparece como naturaleza», ni un idealismo abstracto, sino gue, justamente, hace de Hegel «un gran Realpolitiker *en nuestra época postmarxiana»* [4]*. Su obra contiene gran parte de las condiciones y de los elementos necesarios para reconstruir la filosofía política, precisamente cuando el intenso fluir de los acontecimientos políticos, la* hybris *tecnológica, y la crisis de la idea de Estado, no encuentran compensación en una suficiente teoría. Pues, por lo menos en este sentido, posee aún el máximo valor su conocido dictum del no menos famoso prólogo a la* Filosofía del Derecho: «Was vernünftig ist, das íst wirklich; und was wirklich íst, das ist vernünftig» *(«Lo que es racional, eso es actual; y lo que es actual, es lo que es racional»).*

[2] Incluido en G. W. F. Hegel, *Esencia de la filosofía y otros escritos*.
[3] CA, c. VII, pág. 92.
[4] M. Tronti, *Hegel político*, Roma, 1975, 5, pág. 149.

.

El Sistema de la Eticidad

INTRODUCCION

(109) Para llegar a conocer la idea de la eticidad absoluta, la intuición tiene que ser puesta en relación al concepto de un modo cabalmente adecuado, pues la idea, en sí misma, no es más que la identidad entre ambos, entre la intuición y el concepto. Ahora bien, para que esta identidad llegue a ser conocida, tiene que ser pensada como un ser-adecuado; pero de tal modo que los dos se mantengan separados en el ser-igual, llegando a establecerse con una diferencia entre ellos, de una parte, bajo la forma *(Form)* de la universalidad concreta *(Allgemeinheit),* de otra parte, bajo la forma de la particularidad respecto a la anterior. Según eso, para que esta equivalencia resulte completa, aquello que fue puesto aquí bajo la forma de

particularidad deberá ser puesto ahora, universalmente, bajo la forma de la universalidad concreta, y aquello que había sido ordenado bajo la forma de la universalidad, deberá ahora ser puesto bajo la forma de la particularidad.

Ahora bien, lo que es verdaderamente universal concreto es la intuición, siendo el *concepto absoluto lo verdaderamente particular*. Cada una de las partes, intuición y concepto, tiene que ser puesta, por consiguiente, una vez bajo la forma de la particularidad y otra vez bajo la forma de la universalidad concreta, oponiéndose a la otra, subsumiéndose en una ocasión la intuición en el concepto, en otra el concepto en la intuición. Aunque, por la razón indicada, la última relación constitutiva *(Verháltnis)* es la absoluta, la primera relación es asimismo absolutamente necesaria para que se dé la igualdad absoluta (110) en orden al conocimiento, pues, por sí misma, la última es una y sólo una relación fundamental, no estando contenida en ella la igualdad absoluta de la intuición y del conocimiento. Pues bien: la idea de la absoluta eticidad consiste en el recogerse de la absoluta realidad *(Realität)* en sí, como en una unidad, de modo que este recogerse y esta unidad constituyen una totalidad *(Totalität)* absoluta; su intuición es un pueblo absoluto; su concepto equivale al absoluto ser-uno de las individualidades.

En primer lugar, la intuición ha de subsumirse en el concepto. De esta manera, la eticidad absoluta se presenta como naturaleza, pues la naturaleza misma no es otra cosa que la subsunción de la intuición en el concepto, con lo cual subsiste, por lo tanto, la intuición, la unidad, lo interior, mientras la diversidad del concepto y su movimiento absoluto se manifiesta en la superficie. En dicha subsunción, la intuición de la eticidad, que constituye un pueblo, se convierte en una múltiple realidad o en algo individual, en un hombre-individuo, convirtiéndose así en el absoluto recogimiento de la naturaleza en sí misma, en algo que se cierne por encima de ese individuo, o en algo formal, pues lo formal es precisamente la unidad, la cual no es en sí misma concepto absoluto o absoluto movimiento. Al mismo tiempo, precisamente porque esta unidad se cierne sobre el individuo, no sale éste de ella, no se abstrae de ella, sino que la unidad está en el individuo, pero escondida en él; y aparece en esta contradicción consistente en que esta luz interior no se abate de un modo absoluto, y forma una unidad con la luz general que se cierne sobre el individuo como algo que le impulsa hacia ella misma, como anhelo, como afán. Dicho de otro modo, se determina así la identidad de lo particular (a cuyo lado ha aparecido ahora la intuición) y de lo general como una unión incompleta o como una *relación*.

1. LA ETICIDAD ABSOLUTA SEGUN LA RELACION FUNDAMENTAL

(111) Del mismo modo que lo anterior, lo que sigue debe atenerse a una ordenación. La eticidad absoluta según la relación constitutiva —o la eticidad natural— debe ser considerada de modo que el concepto quede subsumido en la intuición y ésta, a su vez, subsumida en el concepto. En el primer caso, constituye la unidad lo universal concreto, lo interior; en el segundo caso, la unidad hace frente y vuelve a estar en relación constitutiva con el concepto o lo particular. En ambos casos, la eticidad constituye un impulso, es decir:

α) no llega a ser absolutamente uno con la unidad absoluta,

β) tiende hacia lo individual,

Y) se satisface dentro de esa individualidad, siendo esta satisfacción individual totalidad en sí misma,

δ) al mismo tiempo, sin embargo, llega a superar la situación anterior, pero dicha *superación* es aquí algo en general negativo, indeterminado.

La satisfacción misma no es otra cosa que el hecho de que el concepto y la intuición forman una unidad. La satisfacción, pues, es totalidad, algo vivo, pero formal; esto es debido, precisamente, a que el nivel en el cual está situada la satisfacción, es un nivel por sí mismo determinado, extendiéndose la vida absoluta tanto por encima de él como continuando siendo, dicha vida, una interioridad; la vida (112) absoluta permanece como interioridad porque ella no es concepto absoluto, no pudiendo existir, pues, al mismo tiempo, en cuanto vida interior, bajo la forma de lo contrario, es decir, exterior. Y precisamente por ello, esa vida no es intuición absoluta, ya que, en cuanto tal, no existe para el sujeto en la relación constitutiva, de manera que tampoco su identidad puede ser la absoluta.

A. [Primera potencia de la naturaleza, subsunción del concepto en la intuición]

La primera potencia es la eticidad natural en cuanto *intuición,* la total ausencia de diferencias, o el ser-subsumido del concepto en la intuición; se trata, en suma, de la auténtica naturaleza.

Pero lo ético es, en sí y por su propia esencia, un recogerse de la diferencia en sí misma: es la reconstrucción. La identidad parte de la diferencia, es esencialmente negativa; el hecho de que esto sea así proviene de que existe aquello que aniquila la identidad. La naturalidad ética es, pues, también una revelación, un aparecer de lo general frente a lo particular, pero de tal manera que dicho aparecer constituye completamente, por sí mismo, un particular, permaneciendo completamente oculto lo idéntico, la cantidad absoluta. Esta intuición, en cuanto queda bien interiorizada en lo individual, es *sentimiento;* llamaremos a esto la potencia *práctica.*

La esencia de la potencia práctica consiste en que el sentimiento (no lo que se llama sentimiento ético) es totalmente único y particular, pero, en cuanto tal, se encuentra separado; constituye una diferencia que no puede ser asumida más que por medio de su negación, la negación de la separación en subjetivo y objetivo, siendo el mismo ser-asumido una plena individualidad e identidad exenta de diferenciación.

El sentimiento de la separación es la *necesidad*; el sentimiento en cuanto ser-asumido de dicha necesidad es el *goce*.

El carácter diferenciador en cuanto potencia, consiste en que el sentimiento está en lo particular y tiende hacia lo individual, siendo dicho sentimiento absoluto; pero ese sentimiento, que tiende a asumir la separación entre la subjetividad y la objetividad, tiene que presentarse él mismo como totalidad, y ser, por tanto, la totalidad de las potencias.

A continuación se tratará del sentimiento. En primer lugar, a) el sentimiento subsumiendo al concepto; en segundo lugar, b) el sentimiento subsumido en el concepto.

a)

(113) Al ser representado el sentimiento de manera que el concepto queda subsumido en él, queda representado de ese modo el concepto formal del mismo. Este es realmente su concepto, el cual fue expuesto anteriormente. De ello resulta:

α) el ser-asumido de lo total y absolutamente idéntico, inconsciente; la separación, y esta separación como sentimiento o *necesidad*;

β) la diferencia en contra de esa separación, cuya diferencia empero negativa, es decir,

un aniquilamiento de la separación al margen: deseo, determinación ideal del objeto); se trata, pues, de un aniquilamiento de lo subjetivo y lo objetivo, de la intuición empírica objetiva, según la cual el objeto de la necesidad se encuentra en una posición exterior; se trata, dicho de otro modo, del esfuerzo y del *trabajo;*

y) el ser-aniquilado del objeto; o bien, la identidad de los dos primeros momentos; es un sentimiento consciente, es decir, un sentimiento que proviene de la diferencia, *goce.*

La subsunción del sentimiento en el concepto, o materialmente un concepto del sentimiento práctico expandido en su mayor dimensión, representa necesariamente al sentimiento a) en sus dimensiones según la naturaleza de la forma *(Forrn)* o del concepto, pero de modo que b) sigue siendo en todos los casos una totalidad, un sentimiento, y que aquella forma resulta toda una exterioridad para dicho sentimiento.

ααα) El sentimiento práctico, o el goce, constituye una identidad exenta de intuición y de diferencia, una identidad, pues, desprovista también de razón; es un sentimiento que tiende a una absoluta aniquilación del objeto y representa, asimismo, una indiferencia total del sujeto; en el plano ético no llega a poner de relieve un término medio que sirva para unificar a los contrarios: no es, pues, el recoger del intuir en si mismo, como tampoco es ese sentimiento un conocer de sí a través de la intuición.

αα) La necesidad constituye aquí una individualidad absoluta, un sentimiento limitado al sujeto y que pertenece enteramente a la naturaleza. Este no es el lugar para concebir su diversidad y su sistema. se trata del comer y del beber.

ββ) Por medio de la diferencia apuntada se establecen inmediatamente una interioridad y una exterioridad, estando condicionada esta (114) última simplemente por la determinación del sentimiento (referido a aquello que se come o se bebe). De este modo, esa exterioridad deja de ser algo general, idéntico y cuantitativo, transformándose en una particularidad individual. El sujeto, a despecho de sentirse un ser individual y de serle impuesta una condición de separación, en realidad permanece indiferente: él es lo general, la potencia, lo que subsume. La determineidad que obtiene el objeto del goce en dicha potencia es totalmente ideal o subjetiva; es, de un modo inmediato, su contrario. La determineidad no entra en la objetividad de la intuición, de modo que surgiese algo para el sujeto que la conociera, como identidad de lo subjetivo y lo objetivo. En otro caso, esta identidad está solamente transpuesta al individuo, con lo que el objeto, por ser puramente determinado idealmente, queda sencillamente aniquilado.

γγ) Este goce, en el cual el objeto está determinado de un modo puramente ideal y queda totalmente aniquilado, es el goce puramente sensual. Es el caso de la satisfacción del apetito, la cual representa el restablecimiento de la indiferencia y la vaciedad del individuo o de su simple posibilidad de comportarse de un modo ético o razonable. Dicho goce es simplemente negativo, ya que tiende a su absoluta individualidad, tendiendo con ello también hacía el aniquilar de lo objetivo y universal concreto. Pero el goce permanece, por su propia esencia, como algo práctico, y se diferencia del sentimiento absoluto de su propia dignidad por provenir de la diferencia y en la medida en que está contenida en él una conciencia de la objetividad del objeto.

b)

Este sentimiento, bajo la forma de la diferencia o del ser-subsumido de la intuición en el concepto, tiene que ser él mismo concebido también como totalidad, considerándose: αα) como intuir práctico negativo (trabajo); ββ) como diferencia (producto) y posesión; γγ) como

instrumento.
αα) [1] El sentimiento práctico, subsumido en el concepto, representa como realidad los momentos dispersos de la totalidad. Estos momentos son:
a) La aniquilación del objeto, o de la intuición. Dicho momento, no obstante, se caracteriza por el hecho de que el citado aniquila-

[1] Al margen: αα) La intuición queda subsumida en el concepto; el trabajo mismo consiste en el subsumir del objeto, el sujeto es la indiferencia, lo subsumiente; donde el sujeto aparece como lo subsumiente, prevalece el concepto.

(115) miento es sustituido por otra intuición u otro objeto; o bien queda fijada la pura identidad, la actividad del aniquilarse; se abstrae del goce, es decir, sin tomarlo en consideración, pues aquí cada abstracción es una realidad, un ser. El objeto, en cuanto objeto general, no queda aniquilado, sino que otro objeto es puesto en su lugar, pues en el aniquilar, como la abstracción, no está el objeto o el goce. Pero este aniquilar constituye el *trabajo,* por medio del cual es superado el objeto determinado por el deseo, en la medida en que dicho objeto es para sí un objeto no determinado por el deseo: un objeto real para sí, asumido, de modo que por medio del trabajo queda objetivado, en cuanto intuición, el ser-determinado por el deseo; en el trabajo queda establecida la diferencia entre el deseo y el deleite; este último queda reprimido y desplazado, se convierte en algo ideal o en una relación constitutiva, y en esa relación queda establecido de manera destacada, a través del trabajo, lo siguiente:

A) la relación del sujeto respecto al objeto, o la determinación ideal de dicho objeto por el deseo, lo cual constituye la *toma de posesión*;
B) acto seguido, tiene lugar el aniquilamiento real de la forma del objeto, pues subsiste lo objetivo o la diferencia, es decir, la *actividad* del trabajo mismo;
C) por último, se establece la *posesión* del producto o la posibilidad de aniquilarlo en cuanto es un producto [real para sí], tanto por medio de una primera relación según su materia, como a través de una segunda relación: el aniquilamiento de su forma y conformación por el sujeto; asimismo, se establece la posibilidad de llegar hasta el goce, el cual, no obstante, permanece totalmente ideal.

A) La posesión no existe de modo alguno en la primera potencia del sentimiento práctico, como tampoco existe la toma de posesión meramente como momento; antes bien, ni la posesión ni la toma de posesión son reales, no están diferenciadas ni fijadas. (Este no es, desde luego, el lugar para tratar del fundamento legal o de algún aspecto de la posesión.) La toma de posesión representa lo ideal de este subsumir que nos ocupa, o el momento estático del mismo; el trabajo es la realidad o el movimiento, la intrusión del sujeto subsumiente en la realidad del objeto; lo tercero, la síntesis, constituye la posesión, la conservación y la economización del objeto; en el objeto está contenida la determinación ideal de que se hablaba, según el primer momento; dicha (116) determinación, sin embargo, solamente está de modo real en el objeto según el segundo momento.
β) En el apartado α) ya quedó el producto determinado formalmente, como identidad de la determinación ideal, sí bien separándose de la misma en cuanto objetivamente real; pero lo esencial era la identidad, la actividad en cuanto tal, y por ello en cuanto interioridad; la cual no llega a manifestarse; la identidad debe aparecer en el objeto, considerando esta segunda potencia ββ) la relación constitutiva del sentimiento reprimido con el objeto reprimido en el aniquilamiento, o la diferencia, la cual se encuentra también en el trabajo, a saber, la diferencia que existe entre la realidad y la propia naturaleza del objeto, así como entre su determinación ideal y su ser-determinado por el trabajo. En el apartado αα) el objeto era lo

subsumido, aquí lo es el sujeto; allí, en αα), se consideraba la relación constitutiva ideal en el trabajo, aquí se considera la relación real. En este apartado, el trabajo queda en realidad *subsumido en la intuición;* pues el objeto es, en sí, lo general. Así pues, allí donde lo subsumiente es el objeto, la individualidad del sujeto encuentra su pertinente lugar lógico; el sujeto es concepto en sí, diferencia, y está subsumido.

El trabajo en αα) es totalmente mecánico, pues la individualidad, la abstracción, la causalidad pura se encuentra bajo la forma de la indiferencia, y son, por tanto, lo dominante, es decir, algo exterior al objeto. Con ello se establece, pues, realmente causalidad, ya que el sujeto es individual y es sujeto de un modo absoluto para sí mismo, representando, en consecuencia, una separación y una diferencia absolutas. Donde, por el contrario, el objeto y lo general figuran como lo subsumiente, allí no hay causalidad, pues se trata en sí de la indiferencia de lo particular, siendo la misma cosa que esto último, para lo cual la particularidad es, por tanto, mera forma exterior; no se trata de la esencia exterior, sino del hecho de ser sujeto.

Por el hecho de ser el objeto subsumiente del trabajo, dicho objeto aparece como objeto real en la relación (aniquilándose, como antes, al figurar como mera abstracción de un objeto), pues ese sujeto es, en cuanto subsumiente, identidad de lo universal concreto y lo particular, esto último en la abstracción frente al sujeto; con ello, el trabajo es también un trabajo real o vital, y su vitalidad debe reconocerse como totalidad; pero cada momento mismo debe ser reconocido como un trabajo vital propio, como objeto particular.

Para el objeto vivo subsumiente y para el trabajo vivo, el apartado a) representa la intuición subsumida en el concepto, luego el concepto subsumido en la intuición, y, por último, la identidad de concepto e intuición.

(117) ααα) El objeto vivo subsumido en el concepto es la *planta,* sujeta al elemento o a la pura cantidad de la tierra y produciéndose contra el elemento del aire en una infinita amplitud de producción de toda su propia individualidad y totalidad (por medio del concepto). Cada parte de la planta es por sí misma un individuo, una planta completa, la cual únicamente se sostiene frente a su naturaleza inorgánica por el hecho de que se produce enteramente a sí misma en cada punto de contacto, o bien (extinguiéndose en el tallo), está abandonada al producir (al concepto absoluto, a aquello que representa lo contrario de la mismidad de su ser). El trabajo, sometido de esta manera a la fuerza del elemento, se dirige también preferentemente contra dicho elemento de un modo mecánico, pero dejándole a éste obligar a la planta a producir; el trabajo no puede, o en escasa medida, tener algo de la vida específica del mismo: el trabajo es vivo por el hecho de que sólo modifica enteramente la forma exterior del elemento, sin destruirlo químicamente; dicha forma es una naturaleza inorgánica, la cual, por sí misma, está únicamente en relación con lo vivo y lo deja en plena libertad.

βββ) El concepto de lo vivo, subsumido en la intuición, es el animal; ya que esta misma subsunción es parcial, sin que se dé también de igual manera la subsunción de la intuición en el concepto, lo vivo se presenta de modo empírico real, infinitamente disgregado, y en las formas más variadas; ello es así debido a que la forma o el concepto absoluto no son otra vez, por sí mismos, unidad o universalidad concreta; se trata aquí, pues, de una individualidad sin inteligencia, y, al contrario que ocurría con la planta, cada unidad del mismo individuo no constituye una porción del mismo, sino indiferencia en medio de una diferencia más amplia y, al mismo tiempo, diferenciación.

El trabajo referido al animal está, por tanto, dirigido en menor cuantía a su naturaleza inorgánica que a la naturaleza orgánica misma, ya que lo objetivo no es un elemento externo, sino la indiferencia de la individualidad. El subsumir está determinado como una doma de la

peculiaridad del animal para aquella manera de uso que sea adecuada a su naturaleza; sea de un modo más negativo, como un someter, o de modo más positivo, como un confiar por parte del animal; también puede ocurrir con los animales lo que ocurría con las plantas de un modo elemental: que estén destinados a ser aniquilados en la comida, de modo que sólo quede determinado su producir natural.

Cuando el uso de las plantas es muy sencillo y se deba mostrar el trabajo respecto a ellas como una necesidad del sujeto o la manera en que dicho trabajo exista en forma subjetiva, trátase entonces de (118) la nutrición inorgánica o nutrición poco organizada e individualizada; o sea, no es una nutrición de una superior diferencia individual entre lo humano o lo animal; se trata de una débil irritabilidad, de una exteriorización exenta de fuerza, de un aniquilamiento que, debido a la débil individualidad de la planta, resulta ser él mismo débil. Luego existen también goces de los sentidos encaminados a proporcionar placer, goces que son más delicados que el aniquilamiento, ya que la planta no queda aniquilada (se trata aquí de oler, de ver), o bien se trata de la potencia del goce de las plantas, de su domesticación, como ocurría con la potencia frente al animal; el goce afecta a los sentidos, pues éstos son la potencia animal en el hombre, una individualidad del sentir, el cual, como sentido, es un individuo, no de la manera en que lo es un brazo, etc., sino que se trata de una organización completa. La alimentación de la planta, como goce es subsunción del concepto en la intuición en cuanto sentir; por el contrario, el trabajo es para la planta, por la subsunción de la intuición en el concepto. De este modo, el cultivo y domesticación de las plantas equivale a la subsunción del concepto en la intuición por parte del trabajo; en cuanto goce, se trata de lo contrario, pues el goce de los sentidos individuales es aislamiento del mismo. [Al margen: NB. Atendiendo a la subsunción, goce y trabajo se oponen entre sí.]

Considerada de un modo subjetivo, la domesticación de los animales constituye una múltiple necesidad, pero, en cuanto los animales son un medio, todavía no pueden ser tomados aquí en consideración, pues ello no sería una subsunción del concepto de la intuición, es decir, la consideración del trabajo vivo; dicha consideración es una asociación del trabajo para el movimiento y la fuerza, siendo el goce de dicho incremento ante todo esa consideración, la cual pertenece a este lugar.

γγγ) La identidad absoluta de las potencias anteriormente citadas consiste en que el concepto de la primera de ellas forma una unidad con la identidad de la segunda, resultando un concepto absoluto, la *inteligencia.* El trabajo, subsumido a esta intuición, es por su parte una subsunción unilateral, en tanto en cuanto tal subsunción, por sí misma, es asumida a través de la misma subsunción; el trabajo es totalidad; justamente con ello queda establecida aquí sobre todo la subsunción separada de la primera y segunda potencia. El hombre es potencia, universalidad concreta para el otro, pero al otro le sucede lo mismo, y así hace su realidad, su ser específico, al actuar en él mismo en orden a una incorporación a la indiferencia, siendo él ahora lo universal concreto frente al primero; y la educación (119) *(Bildung)* es esta absoluta alternancia dentro del concepto absoluto, donde cada sujeto, a la vez que lo universal, transforma su particularidad de un modo inmediato en universalidad concreta, estableciéndose precisamente como algo general en la oscilación, en el establecimiento momentáneo en cuanto potencia; y, con ello, tiene en contra suya este ser-potencia y la universalidad concreta directamente en ella misma, convirtiéndose así él mismo en algo particular. La determinación ideal del otro es objetiva, pero de tal manera que esa objetividad se establece de modo inmediato también subjetivamente, convirtiéndose en causa; pues para que algo sea potencia para otra cosa, no debe haber solamente universalidad concreta e indiferencia contra lo mismo en la relación constitutiva, sino la ley que existe para sí misma,

o algo que sea verdadera y absolutamente universalidad concreta; y esto es la inteligencia en el grado más eminente; ella es, precisamente según la misma consideración, algo general, algo particular, ambas cosas directamente y siendo absolutamente uno; pues son planta y animal bajo un punto de vista diferente.

Al ser el concepto la identidad de las dos primeras potencias, resulta ser el concepto de esta relación constitutiva, pero en cuanto totalidad, se presenta bajo la forma de las tres potencias.

a') Como sentimiento o como identidad pura; según lo cual, el objeto queda determinado como un objeto deseado. Aquí, no obstante, lo vivo no debe estar determinado por ninguna transformación: debe ser algo vivo en absoluto, y su realidad, su ser para sí mismo, debe estar simplemente determinado de tal manera, en cuanto objeto del deseo, que la relación constitutiva de dicho deseo sea completamente objetiva, por mediación de la naturaleza, de una parte bajo la forma de la indiferencia, de otra parte bajo la forma de ser particular; esta suprema polaridad orgánica dentro de la más completa individualidad de cada uno de los dos polos constituye la mayor unidad que puede producir la naturaleza, pues ella no puede pasar por encima de eso, de modo que la diferencia no sea real, sino absolutamente ideal; cada uno de los dos sexos están simplemente en relación constitutiva, siendo uno el universal, el otro el específico, sin ser absolutamente iguales; su manera de formar una unidad no es, pues, a la manera del concepto absoluto, sino que se trata de algo perfecto, del sentimiento exento de diferencia. El aniquilamiento de la propia forma es recíproco, pero no absolutamente igual; cada sexo se contempla en el otro, como si fuese un extraño, y eso es el amor. La incomprensibilidad de este ser uno mismo en un extraño pertenece por ello a la naturaleza, no a la eticidad, pues ésta representa, en (120) relación con las diferentes partes, la absoluta igualdad de ambas, y constituye en relación con la unicidad la absoluta unicidad por medio de la idealidad; sin embargo, esa idealidad de la naturaleza permanece en la desigualdad y, por tanto, en el deseo, en el que una de las partes queda determinada como algo subjetivo; la otra, como algo objetivo.

b') La misma relación constitutiva viva, en cuanto en ella se sub-sume la intuición al concepto, es igual en cuanto determineidad de lo opuesto; pero de tal modo que, a causa del dominio del concepto, la diferencia permanece, si bien exenta de deseo, o bien la determineidad de lo opuesto es superficial, no siendo natural ni real; pero lo práctico tiende efectivamente a la superación de esa determineidad opuesta, pero no en un sentimiento, sino de modo que ella viene a ser intuición de uno mismo en un extraño, y, por tanto, concluye con una entera individualidad en la parte contraria, con lo cual queda asumida en mayor medida la unicidad de la naturaleza. Esta es la relación constitutiva de *padres* e *hijos;* la unicidad absoluta de ambos queda separada de un modo inmediato en la relación. El niño es el hombre subjetivo, pero de tal modo que esta especificidad *(Besonderheit)* es ideal, mientras que lo exterior sólo es la forma. Los padres son lo universal, y el trabajo de la naturaleza tiende a la asunción de esta relación, así como a la de los padres, los cuales asumen de manera creciente la negatividad exterior del niño y establecen con ello precisamente una mayor negatividad interior y de esa forma una superior individualidad.

c') La totalidad del trabajo constituye, sin embargo, la completa individualidad y, por ende, igualdad de los opuestos, donde se establece y queda asumida la relación constitutiva; la cual, al aparecer en el tiempo, ocupa todos los momentos y se abate sobre lo opuesto, según lo anteriormente expuesto; la igualdad absoluta de la reciprocidad general y la *educación* de los hombres se encuentra aquí también en lo interior, y según la potencia total en que estamos, la relación constitutiva existe solamente en lo individual. Se trata de un reconocimiento que

es recíproco, o de la máxima individualidad y diferencia exterior. En estas potencias hay una separación de la primera a la tercera, o bien queda asumida la unión del sentimiento; pero, precisamente por ello, lo mismo ocurre con el deseo y su correspondiente necesidad, y cada una de estas cosas constituye una entidad igual e independiente. El hecho de que también la relación fundamental entre eso sea amor y afecto, es forma externa que no afecta a la (121) esencia de dicha relación, y esa esencia es la universalidad en que se encuentran.

c)

Las dos primeras potencias son identidades relativas; la identidad absoluta es algo subjetivo, exterior a ellas; sin embargo, como la potencia misma de que aquí se trata es totalidad, lo racional debe presentarse como tal y ser real, como algo que yace oculto en la idea de las potencias formales. Lo racional es aquello que se encuentra en medio y que posee la naturaleza de lo subjetivo y lo objetivo, o aquello que hace de mediador entre ambos.
El término medio existe asimismo bajo la forma de las tres potencias.

αα) Al estar el concepto subsumido en la intuición, pertenece, pues, totalmente a la naturaleza, ya que la diferencia según la cual se da lo inteligente no existe en él en cuanto subsunción de la intuición absoluta en el concepto, constituyendo, por tanto, indiferencia absoluta, ni tampoco según la naturalidad que aparece en las potencias formales y que no se puede liberar de la diferencia. Al mismo tiempo, este término medio no es la identidad formal que aparecía hasta ahora como sentimiento, sino una real identidad absoluta, un real sentimiento absoluto, el término medio absoluto, el cual existe para sí en todo este aspecto de la realidad, existiendo como individuo. Tal término medio es el *niño;* es el más alto sentimiento individual de la naturaleza, un sentimiento de tal totalidad de las estirpes vivientes que ellas están totalmente contenidas en él, de modo que es algo absolutamente real y, por sí mismo, individual y real para sí. El sentimiento se realiza de manera que es la indiferencia absoluta de los seres naturales, de tal modo que en esa indiferencia no hay lugar para ninguna parcialidad ni falta alguna de cualquier circunstancia; la unidad de ambas cosas es, por tanto, inmediatamente real, y, ya que ellas, por su misma naturaleza, son reales y se encuentran separadas, no pueden superar su individualidad, siendo la realidad de su unidad también un ser propio, real, y, al mismo tiempo, un individuo; en ese sentimiento completamente individualizado y realizado contemplan los padres su unidad como realidad, ellos son eso mismo, lo cual constituye su visible identidad y término medio y que ellos han producido, representando la racionalidad real de la naturaleza, donde queda completamente anulada la diferencia entre los sexos y se constituyen en absoluta unidad, substancia viva.

(122) ββ) Al estar la intuición subsumida en el concepto, el término se encuentra en la diferencia o se trata solamente de la forma en la cual está el medio real, siendo la substancia, no obstante, materia muerta; el término medio, en cuanto tal, existe de modo enteramente superficial según la diferencia del concepto, lo interior es pura cantidad vacía. Dicho término medio es el *instrumento* o utensilio, el cual, debido a que lo en él dominante es la forma o el concepto, está arrancado a la naturaleza, a la cual pertenece el término medio del amor entre los sexos; el instrumento, en cuanto perteneciente al concepto, se encuentra en la idealidad, o bien constituye la realidad absoluta, la cual existe según la esencia del concepto. En el concepto, la identidad está vacía, sin llegar a cumplirse, y el concepto muestra solamente los extremos, aniquilándose. Aquí, el aniquilamiento está inhibido, la vaciedad es real, y, asimismo, los extremos están fijados. Por una parte, se trata de algo subjetivo, basado en la fuerza del sujeto trabajador, quedando totalmente determinado, preparado y elaborado a

través de dicho sujeto; por otra parte, se trata de algo objetivo, dirigido contra el objeto del trabajo. A través del término medio, el sujeto supera el carácter inmediato del aniquilamiento, pues el trabajo, en cuanto aniquilamiento de la intuición, equivale asimismo a un aniquilamiento del sujeto, a una negación, simple referencia a la cantidad en cuanto algo puesto en ese sujeto; la mano y la mente se vuelven torpes a causa de dicho aniquilamiento, es decir, aceptan por sí mismas la naturaleza de lo negativo y lo exento de forma, del mismo modo que, por otra parte (pues lo negativo, la diferencia es doble), el trabajo es algo simplemente individual, subjetivo. En el utensilio o instrumento, el sujeto elabora un medio entre sí mismo y el objeto, y ese medio es la razonabilidad real del trabajo; ya que el trabajo en cuanto tal y el objeto elaborado son medios por sí mismos, se trata de una mediación formal en cuanto aquello, para lo cual existen, se encuentra fuera de ellos, siendo, por tanto, una relación *(Beziehung)* completamente separada entre lo subjetivo y lo objetivo, permaneciendo simplemente en el interior de lo subjetivo, en el pensamiento de la inteligencia *(Intelligenz).* En la herramienta o instrumento, el sujeto aparta de sí su proceso de entorpecimiento y la objetividad, cediendo a otro sujeto [la obra de] aniquilamiento y tornando hacia éste la parte subjetiva de dicho aniquilamiento; al mismo tiempo, el trabajo del sujeto deja de ser algo individual; la subjetividad del trabajo se eleva en el utensilio a una generalidad; cada uno puede imitarlo, y trabajar del mismo modo; en ese sentido, se trata de la regla constante del trabajo.
(123) Debido a su razonabilidad, el instrumento figura como el término medio, superior tanto respecto al trabajo como (en relación con el goce, que es de lo que aquí se trata) respecto al objeto elaborado, como respecto al goce o a la finalidad; y por esta razón todos los pueblos establecidos en la potencia de la naturaleza han honrado también la herramienta de esa manera, y en Homero encontramos en su más bella expresión el respeto por dicho utensilio y la conciencia del mismo.

"y) El utensilio o instrumento se halla bajo el dominio del concepto y pertenece, por tanto, al trabajo diferente o mecánico; el niño, en cuanto intuición absolutamente pura y sencilla, está en el medio. La totalidad de ambos, utensilio y niño, debe tener precisamente, sin embargo, esta sencillez, pero, al mismo tiempo, la idealidad del concepto; o bien en el niño, la idealidad de los extremos del utensilio tiene que aparecer en su ser substancial, una idealidad que, por la misma razón, aparezca en el interior muerto del utensilio, desapareciendo la realidad de los extremos; ha de ser un medio que resulte enteramente ideal. Solamente el concepto absoluto, o la inteligencia, constituyen absoluta idealidad; el término medio ha de ser inteligente, pero no ser individual ni subjetivo; debe ser solamente una manifestación infinitamente huidiza y ostensible del concepto; un cuerpo ligeramente etéreo que sucumbe en la forma en que está constituido; no debe ser una inteligencia subjetiva ní un accidente de ella, sino la razonabilidad misma, pero de tal manera real que esa misma realidad sea ideal e infinita, siendo también en su propio ser de un modo inmediato lo contrarío a sí misma, es decir, no ser; se trata, pues, de un cuerpo etéreo que representa los extremos y que, por tanto, es real según el concepto; pero también tiene su idealidad, de modo que la esencia de ese cuerpo consiste en sucumbir de un modo inmediato, siendo su manifestación la de esa inmediata imbricación entre el manifestarse y el sucumbir. Con ello, el término medio se presenta como inteligente, está subjetivamente en los individuos que poseen la inteligencia, pero objetivamente de un modo general en su corporeidad; de modo que, a causa del carácter inmediato de la naturaleza de ese ser, aquella subjetividad se presenta inmediatamente como objetividad. Este término medio ideal y razonable *es* el *discurso (Rede),* el instrumento de la razón, la criatura de los seres inteligentes. La substancia del discurso es como el niño, lo más indeterminado, lo más

puro, lo más negativo, lo más exento de sexo, y capaz, a causa de su absoluta suavidad y transparencia, de adoptar todas las formas; su realidad está completamente inserta en la idealidad y es al mismo tiempo individual; posee forma o una realidad, es (124) un sujeto que existe para sí mismo; por ello, ha de ser diferenciada del concepto formal del discurso, para el cual la objetividad en cuanto tal, constituye una manera de hablar; pero esta objetividad es sólo una abstracción, pues la realidad del objeto es subjetiva de manera diferente a como es objetiva; la objetividad no es ella misma absoluta subjetividad.

[A continuación se expone] la totalidad del discurso bajo las formas de las diferentes potencias.

A) En primer lugar, bajo la forma de la naturaleza, o de la identidad interna, encontramos la aceptación inconsciente de un cuerpo que tan pronto sucumbe como existe, pero que es algo individual; posee solamente la forma de la objetividad, pero sin poseerse a sí mismo y sin llevarse sobre sí mismo, sino que aparece en una extraña realidad y substancia. El *gesto,* la expresión facial y la totalidad de ambas cosas, la afección del ojo, todo ello no es la objetividad fija o la abstracción de la misma, sino que está sublimada, es un accidente, un voluble juego ideal; sin embargo, esta idealidad es sólo un juego dentro de otro, que es el sujeto, la substancia del mismo; se manifiesta como sensación y está encaminado a la sensación, o bien se encuentra en la forma de pura identidad, es decir, de sensación articulada y variable; no obstante, existe de modo completo precisamente en cada momento, sin la idealidad de su objetividad *y* sin la propia corporeidad, a la cual no puede sustraerse la naturaleza.

B) Al estar la intuición del discurso subsumida en el concepto, tiene un cuerpo propio; pues su naturaleza ideal del lenguaje está inserta en el concepto, siendo éste lo fijo, su portador; este cuerpo es una materia externa, la cual está, sin embargo, completamente aniquilada en cuanto tal en su substancial interioridad y ser para sí, siendo ideal y carente de significado; no obstante, al ser el concepto lo dominante, el cuerpo es algo muerto, que no se aniquila infinitamente en sí mismo, sino en la diferencia, aniquilándose sólo exteriormente para sí mismo. Entonces, su doble ser es, asimismo, una exterioridad que no muestra más que la relación con el sujeto y el objeto, siendo el término medio ideal entre ambos; pero esa unión se ilumina por medio de una subjetividad pensante exterior a él mismo. A través de sí mismo, el discurso la expresa negativamente, mediante su ser aniquilado corno sujeto; es decir, en cuanto posee para sí un propio significado, debido a su interna ausencia de significado, de manera que el discurso se convierte en medio en la medida en que sea una cosa, una determineidad para sí, y, sin embargo, al mismo tiempo, no sea (125) nada para sí, ninguna cosa, algo opuesto de un modo inmediato a sí mismo, para sí y absolutamente no para sí, sino un ser otra cosa, siendo, pues, el concepto absoluto aquí real y objetivo. El *signo corporal* es la idealidad del utensilio, igual que la expresión facial constituye la idealidad del niño; y, del mismo modo que resulta más de razón hacer un utensilio que un niño, asimismo resulta más razonable un signo corporal que un gesto.
Puesto que corresponde al concepto absoluto, el signo no expresa ninguna forma *(Gestalt)* como la que expresa el concepto absoluto integrado en la indiferencia; pero, dado que el signo solamente expresa el concepto, resulta que está unido a lo formal, a lo general; la expresión facial y el gesto son un lenguaje subjetivo, igual que el signo corporal constituye un lenguaje objetivo; del mismo modo que los primeros no logran desasirse del sujeto ni se hacen libres, el segundo permanece como algo objetivo y lleva su subjetividad, el conocer, de

una manera no inmediata a sí misma; por esa razón, el signo corporal queda también adherido al objeto, y, si bien queda en libertad respecto a éste, de manera que no permanece como una determineidad del mismo, sino solamente añadido a él y de modo incidental, expresa en él, precisamente a causa de la incidentalidad de la unión, una relación con algo subjetivo que, sin embargo, está representado de un modo totalmente indeterminado, y que debe ser primeramente pensado a fondo; por esa razón, el gesto corporal expresa también la relación de la posesión de un objeto frente al sujeto.

C) El *discurso sonoro* unifica la objetividad del signo corporal y la subjetividad del gesto, la articulación del último con el ser para sí del primero; dicho discurso es el medio de las inteligencias, logos, el vínculo razonable entre ellas. La objetividad abstracta, que consiste en un mudo reconocimiento, gana en ella un cuerpo propio, independiente, para sí, pero un cuerpo existente, según el modo del concepto, que, por cierto, se aniquila a sí mismo de manera inmediata; con el discurso sonoro sale a relucir inmediatamente lo interior en su determineidad, y el individuo, la inteligencia, el concepto absoluto, ello queda representado inmediatamente en ese modo de expresarse como algo puramente individual y fijo; dicho de otra forma, semejante lenguaje es la corporeidad de la individualidad absoluta por medio de la cual queda articulada y establecida toda indetermineidad y, asimismo, inmediatamente, justamente por medio de esta corporeidad, el reconocimiento absoluto. El sonido del metal, el murmullo del agua y el susurro del viento no es algo que se transforma en su contrario a partir del interior, de la subjetividad absoluta, sino algo que. Surge (126) desde fuera por medio del movimiento. La voz del animal proviene de su puntualidad o de su calidad de ser cocepto, pero, en cuanto la totalidad del mismo, obedece a la sensación; la mayoría de los animales gritan cuando se encuentran en peligro de muerte; se trata única y simplemente de una salida de la subjetividad, de algo formal, cuya mayor articulación, en el canto de los pájaros, no proviene de la inteligencia ni de la previa transformación de la naturaleza en algo subjetivo. La soledad absoluta, en la cual la naturaleza está dentro de la inteligencia, no la tiene el animal, el cual no la ha vuelto a tomar en él ni produce su voz de la totalidad que existe en esta soledad, siendo por el contrario su voz algo vacío, sin totalidad, formal. La corporeidad del discurso representa, empero, la totalidad resumida en la individualidad, la irrupción absoluta en el punto absoluto del individuo cuya idealidad está disociada interiormente en un sistema. El discurso es lo más granado de la primera potencia, si bien no queda considerado en ella según su contenido, sino formalmente, como la abstracción de la más elevada razonabilidad y configuración de la individualidad; sin embargo, en cuanto se trata de un discurso puro, no llega a sobrepasar la individualidad.

Lo negativo de esta potencia es necesidad, la muerte natural, la violencia y devastación de la naturaleza, también frente a los hombres, o bien relación fundamental en torno a la naturaleza orgánica; se trata, sin embargo, de una relación fundamental natural.

B. Segunda potencia o modo de la infinitud, idealidad, en lo formal o en la relación fundamental

La citada potencia constituye la subsunción de la intuición en el concepto, o el aparecer de lo ideal y el llegar a estar determinado de lo particular o individual por ello mismo; posee causalidad, pero en tanto se trata de algo puramente ideal; pues, esta potencia no es por sí misma una potencia formal; lo ideal es solamente la abstracción de lo ideal; todavía no se trata de que, en cuanto tal, esté constituido para sí y llegue a ser una totalidad; igual que lo individual en la potencia anterior, aquí domina lo universal concreto; en la primera potencia,

ese universal queda escondido, como algo interno, y el propio discurso está allí considerado solamente como algo individual, en su abstracción.

En esta subsunción deja inmediatamente de existir la individualidad; conviértese en algo universal concreto que guarda simplemente relación con otros. Sobré este concepto formal, empero, la relación (127) natural viviente se convierte, asimismo, en una relación constitutiva fijada, algo que esa relación no era antes; también ha de cernirse sobre ella la universalidad concreta, y someterla. El amor, el niño, la instrucción, el instrumento, el discurso, son objetiva y universalmente relaciones fundamentales, pero, al mismo tiempo, se trata de relaciones naturales, no sometidas, incidentales, ingobernadas, no integradas por sí mismas en la universalidad concreta; dicha universalidad no está contenida en ellas ni ha salido de ellas mismas, como tampoco está opuesta a ellas.

Considerada desde el punto de vista de la particularidad esta universalidad concreta subsumíente, nada hay en esta potencia que no guarde relación con otras inteligencias; de manera que queda establecida una igualdad entre ellas, o bien es la universalidad concreta la que aparece de este modo en ellas.

a) La subsunción del concepto en la intuición

Es esta la relación constitutiva o fundamental de lo universal opuesto a lo particular, tal como aparece en lo particular, o la subsunción del mismo en la intuición; lo universal concreto, al dominar en lo individual o en lo particular por sí mismo, se refiere solamente a ese individual; o bien, lo individual es lo primero, no lo ideal cerniéndose sobre él, ni una multiplicidad de los particulares subsumida en lo ideal. Esto se encuentra en la relación constitutiva puramente práctica, real, mecánica, del trabajo y la posesión.

A) Lo particular, al serle traspuesta la universalidad concreta, llega a ser por ello ideal, y esta idealidad constituye un distribuirse *(Verteilen)* del mismo; según la determineidad, no todo el objeto queda en general aniquilado, sino que este trabajo, que tiende hacia el objeto como un todo, se distribuye en sí mismo y se convierte en un trabajar individual; y este trabajar individual llega a ser precisamente más mecánico porque de él queda excluida la multiplicidad, convirtiéndose por tanto este trabajar, por sí mismo, en algo más general, más ajeno a la totalidad *(Ganzheit).* Esta forma *(Art)* del trabajar, que se distribuye de ese modo, presupone al mismo tiempo que el resto de las necesidades queda conservado de otra manera, ya que estas necesidades han de ser también elaboradas —por medio del trabajo de otros hombres—. En este embotamiento del trabajo mecánico yace, empero, la posibilidad de separarse completamente de él; como el trabajo es del todo cuantitativo y sin multiplicidad, asumiéndose por tanto la subsunción del mismo en la inteligencia, puede utilizarse *(128)* una absoluta exterioridad, una cosa, por medio de su ser-igual-a-sí-mismo (*Sochgleichseim*), así como en su trabajo, considerado como su movimiento. Se trata de hallar un principio, igualmente muerto, del movimiento para él mismo, una fuerza de la naturaleza que se diferencie a si misma, como el movimiento del agua, del viento, del vapor, etc., y el utensilio o herramienta se transforma en la *máquina*, al ser colocada fuera del sujeto la inquietud (*Unruhe*) misma de lo subjetivo, del concepto.

B) Del mismo modo que se determina aquí el sujeto y su trabajo, determínase también el producto del trabajo. Trátase para el sujeto de algo aislado y, por consiguiente, pura cantidad para él; ya que ella [al margen: su cantidad] no se encuentra en relación constitutiva con la totalidad de las necesidades, sino que la rebasa, siendo cantidad en general, y en la abstracción. De ese modo, esta posesión ha perdido su significado referente al sentimiento

práctico del sujeto, ya no constituye necesidad para el mismo, sino *exceso o sobreabundancia* (*Überfluss*); por esta razón, su relación con el uso (*Gebrauch*) es general, y, sí se piensa esa generalidad en su realidad, se refiere al uso de otros. Ya que se trata en general para sí, en relación con el sujeto, de una abstracción de la necesidad, ésta resulta ser una posibilidad general del uso, no del uso determinado, que ella expresa, pues este uso está separado del sujeto.

C) El sujeto no está simplemente determinado como un pose-yente, sino integrado (*aufgenommen*) bajo la forma de la universalidad concreta; como algo individual en relación con otros, y como algo negativo de forma general, como sujeto poseedor reconocido; pues el reconocer es el ser individual (*Einzelsein*), la negación, de modo que ésta queda fijada como tal, pero idealmente, presente en otros, en los que meramente figura la abstracción de la idealidad, no la idealidad. ajo este punto de vista, posesión significa *propiedad* (*Eigentum*); abstracción de la universalidad concreta en la propiedad es el dere*cho (Recht);* (resulta ridículo querer considerarlo todo bajo la forma de esta abstracción, como derecho; se trata de algo totalmente formal: a) infinitamente en su multiplicidad, y exento de totalidad; b) además, sin el menor contenido, en sí). El individuo es propietario, no absolutamente poseedor legal, en sí y para sí; su personalidad o la abstracción de su unidad y singularidad es solamente una abstracción y algo propio del pensamiento. No se trata tampoco de la individualidad, en la cual radican el derecho y la propiedad, pues aquélla constituye la identidad absoluta, o bien es ella misma una abstracción; (129) más bien se encuentra únicamente en identidad relativa de la posesión, en cuanto dicha identidad relativa posee la forma de la universalidad concreta. Derecho y propiedad constituyen derecho en el derecho; derecho de propiedad es el aspecto, la abstracción respecto a la propiedad, una abstracción por la cual se trata de un derecho, para el cual permanecen otros, lo particular, la posesión.

Lo *negativo* de esta potencia, por lo que respecta a la universalidad concreta, es la relación de la libertad, o lo negativo en cuanto se constituye de un modo positivo, y se establece en diferencia respecto la universalidad concreta; es decir, en relación con la misma, sin llega a ser el defecto *(Mangel)* ni el encubrimiento *(Einhüllung)* de la diferencia; bajo el último punto de vista, no desarrollado, las potencia precedentes constituirían lo negativo de las mismas.

Lo que es negativo de un modo mecánico, aquello que es contrario y no se ajusta a una determinada particularidad del sujeto, no pertenece a este lugar; no tiene la menor relevancia para esta determineidad, en cuanto es práctica, sino que esta consideración pertenece de modo entero a la naturaleza. Lo negativo se toma aquí en consideración solamente en tanto que es contrario a lo universal concreto en cuanto tal, y, como singularidad *(Einzelheit),* lo niega y se abstrae de él, no en cuanto la particularidad aniquila verdaderamente su forma —pues ahí lo negativo estatuye lo mismo como algo verdaderamente ideal, y se establece como una unidad *(Eins)* con él—, sino, por el contrarío, cuando no puede aniquilarlo ni unirse con él, estando más bien en diferencia con él. Lo negativo consiste, pues, en el no reconocer la propiedad, en suprimirla *(Aufheben);* pero la propiedad está aquí establecida como no necesaria, no referida al uso y al goce del sujeto; la materia, al quedar establecida como una universalidad concreta, se constituye ella misma en algo negativo; la relación del sujeto con ella está incluso determinada como una relación meramente posible. La negación no puede, pues, afectar por sí misma a esta forma o a la materia, sino únicamente como universalidad concreta; queda superado *(aufgehoben)* un exceso, aquello que ya no guarda para sí ninguna relación con la necesidad, aquello que posee la determinación de sustraerse a la relación de la posesión. En la potencia que sigue habrá de mostrarse sí este superar *(Aufheben)* la negación,

es conforme a la determinación o no.

b) La subsunción de la intuición en el concepto

Aquí se establece una relación constitutiva del sujeto con su trabajo superfluo, que en su relación con el sujeto es ideal, sin guardar (130) ninguna relación real con el goce. Al mismo tiempo, empero, esta relación ha hecho su aparición como una universalidad concreta, o como una pura abstracción, o algo como infinito, mientras que la posesión hizo su aparición en el derecho como propiedad. Pero por su propia naturaleza aquello que llega a ser poseído guarda solamente una relación real con el sujeto, en orden al aniquilamiento, y esta relación de la posesión con el sujeto, hasta hace un momento relación ideal, debe ahora convertirse en relación real. Lo infinito, en cuanto representa lo positivo de esta potencia, es lo estable, y debe seguir siéndolo, ya que se trata del derecho; lo mismo ocurre con la relación ideal de la propiedad, y, sin embargo, dicha propiedad ha de llegar a realizarse. La potencia entera, en general, es la potencia de la diferencia, siendo esta dimensión actual también diferencia; es decir, diferencia de la diferencia; antes se trataba de la diferencia estática, ahora se trata de la diferencia en movimiento; en el concepto se encuentra la diferencia, la relación constitutiva de un sujeto con otro sujeto, en cuanto este último está determinado simplemente como posible. Por medio de la nueva diferencia queda superada la relación del sujeto con su trabajo; pero, debido a que la infinitud, es decir, el derecho, debe permanecer como tal, en aquella relación ideal de la sobreabundancia tiene que aparecer la relación opuesta según el concepto, la relación real, la relación con el uso y la necesidad; la separación es más fuerte o intensa, pero, precisamente por ello, constituye el impulso hacia la unificación *(Vereinigung);* del mismo modo que el imán mantiene separados sus polos sin el impulso de éstos, dejándolos disgregados, así esta identidad, superada, es como la electricidad, una separación más intensa, contraste real, impulso hacia la unificación. Lo que aquí se asume o supera es el ser-uno con el objeto por medio del propio trabajo, por la propia determinación individual del mismo (magnetismo); lo que aparece en lugar de ello es diferencia real, el estar superada la identidad del sujeto y del objeto; y, por ende, aniquilamiento real de lo opuesto o una diferencia que guarda relación con la necesidad.

En toda esta potencia (a y b) se inicia, en primer lugar, la idealidad general (que se encuentra por doquier), así como las verdaderas potencias de la inteligencia práctica; con el trabajo superfluo, la inteligencia práctica deja de estar en el interior de la necesidad y del trabajo, deja de pertenecer a la necesidad y al trabajo. La relación fundamental respecto a un objeto, el cual adquiere la mencionada inteligencia para la necesidad y el uso, esa relación queda establecida aquí; es decir, que la relación constitutiva que no ha modificado (*verarbeitet)* la inteligencia práctica por sí misma en orden a su uso, (131) en el cual ella no aniquila su propio trabajo, esa relación, decíamos, constituye el comienzo del goce y posesión legítimos, formalmente éticos.

Lo absoluto e imperecedero de la potencia está constituido por el concepto absoluto, lo infinito mismo, el derecho, latente en la primera potencia, o consistente en su contraposición *(Entgegensung),* estando, por lo tanto, interiormente escondido y oculto; en la segunda potencia, todo eso se encuentra en movimiento, superándose el accidente *(Accidens)* por medio del accidente continuamente a través de la nada; es decir, destacándose (apareciendo, haciendo su al aparición, entrando en escena) el derecho, oponiéndose, como causalidad.

Esta infinitud pura del derecho, su inseparabilidad o indivisibilidad *(Untrennbarkeit),* reflejada en la cosa u objeto *(Ding),* en lo particular mismo, constituye su *igualdad* con otras

cosas, consistiendo el *valor (Wert)* en la abstracción de esta igualdad de una cosa con otras, en la unidad concreta y en el derecho; o, mejor dicho, el valor es la igualdad en cuanto abstracción, la medida ideal; lo encontrado realmente, la medida empírica es, empero, el *precio.*

En la superación *(Aufhebung)* de la relación individual permanece: a) el derecho; b) el derecho que se manifiesta en lo particular bajo la forma de la igualdad, o el valor; γ) pero el objeto relacionado individualmente pierde dicha relación, y d) aparece en su lugar algo determinado real, referido al deseo.

[*α*)] La esencia interna de este trastrueque *(Verwechslung)* real la constituye, como quedó indicado, el concepto invariable (que permanece igual = *gleichbleibend);* pero dicho concepto existe de un modo real en las inteligencias, y precisamente en las menesterosas, las cuales están referidas al exceso como a una necesidad defectuosa; cada inteligencia asume la transformación *(Verwandlung)* de lo individual, de lo referido de un modo ideal-objetivo, en algo referido a la necesidad de un modo subjetivo. Ello constituye el *(inter-)cambio (Tausch);* se trata de la realización de la relación constitutiva ideal. La propiedad aparece en la realidad *(Realität)* a través de la mayoría de las personas implicadas en el intercambio, en cuanto se reconocen mutuamente; el valor aparece en la realidad de las cosas; y, en cuanto sobreabundancia o exceso, en cada una de las cosas; el concepto aparece como estando en movimiento, aniquilándose en su contrario, dando entrada a lo otro opuesto, poniéndose en el lugar de lo poseído anteriormente; asimismo, el concepto queda determinado precisamente de manera que lo que era antes algo ideal aparezca como algo real, pues la primera potencia es la de la intuición, la potencia que ahora nos ocupa es la del concepto; aquella intuición ideal, que según (132) la naturaleza es aquí la primera, representa lo ideal en lo práctico ante el goce.

[(β)] El trastrueque es doble, en su exterioridad, o más bien una repetición de sí mismo; pues el objeto general, la sobreabundancia, y luego lo particular de la necesidad constituyen, según la materia, un objeto, pero sus dos formas son necesariamente repeticiones del mismo. El concepto, la esencia es, empero, la transformación misma, y ya que lo absoluto de ésta está constituido por la identidad de lo opuesto, surge la cuestión de cómo se ha de representar en la realidad esta pura identidad, infinitud en cuanto tal.

La transmisión (*Übergang*) dentro del intercambio es una serie múltiple, dividida y distendida de los momentos individuales del todo; dicha transmisión puede consistir, en un momento dado, en una sola actualidad a través de una transferencia simultánea de la posesión bilateral a las otras; pero cuando el objeto es múltiple, la transmisión también lo es, y el contrario requerido es múltiple, y al mismo tiempo, este contrario no figura en el comienzo ni en la continuación (*Fortgang*) hasta que está completo, o está en ello solamente a saltos. Por eso, el mismo intercambio se convierte en algo incierto a causa de estas condiciones (*Zustände*) empíricas, que aparecen como la paulatina progresión (*Allmählichkeit*) del producir (*Leisten*), como aplazamiento de toda la producción o rendimiento (*Leistung*) para un tiempo posterior, etc.; le falta el momento, la actualidad en el fenómeno. El hecho de que la producción sea algo interno, de que suponga veracidad, constituye algo totalmente formal; pues de eso se trata precisamente, de que no se haya producido el intercambio, de que no quede realizado el trastrueque, la transmisión, y de que la incertidumbre descanse en la multiplicidad y en el separarse, así como en la posibilidad de la abstracción de ello, o en la libertad.

(A continuación, se expone lo tercero de esta segunda potencia b.)

[*γ*)] Hay que eliminar esta sinrazón (*Unvernunft*), es decir, la oposición entre esta vacía posibilidad y libertad frente a la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y el fenómeno; o, asimismo, debe salir a relucir lo interno de las inteligencias que efectúan el intercambio; esta libertad tiene que hacerse igual a la necesidad, de manera que la transmisión quede sustraída a sus incidentalidades (*Zufälligkeiten*) empíricas, a fin de que lo que constituye su término medio, la identidad, quede puesto como algo necesario y fijo (*Festes*). La naturaleza y la forma del intercambio permanecen, pero el intercambio queda integrado en la cantidad y en la universalidad concreta.

(133) Esta transformación del intercambio constituye el contrato. En él se convierte el momento del presente absoluto, que está dentro del puro intercambio, en un término medio razonable, que no sólo admite los fenómenos empíricos del intercambio sino que, para constituir una totalidad, los exige como una diferencia necesaria, que se encuentra de un modo indiferenciado en el contrato.

Por la necesidad que adquiere la transmisión en el contrato, lo empírico, el separarse del rendimiento bilateral en el fenómeno, la unidad del presente, todo ello se vuelve indiferente y algo incidental, que no perjudica en nada a la seguridad del todo; viene a serlo igual que si ya hubiese acaecido el rendimiento mismo; el derecho que cada individuo tiene a sus cosas (*Sache*) ya ha quedado transferido a los otros, la transmisión misma ha de ser vista como ya realizada; el hecho de que no haya sido aún lograda la manifestación externa, que la transmisión no se haya dado en la realidad empírica, todo ello resulta totalmente empírico e incidental, o más bien está aniquilado, quedando, por tanto, la propiedad sustraída totalmente a la relación externa, por medio de la cual la propiedad no sólo se designa como posesión, sino que es aún posesión para el que ya ha efectuado la transferencia.

[δ)] Así pues, en cuanto el contrato transforma la transmisión real en una transmisión ideal, pero de tal manera que esta transmisión ideal resulte ser la necesariamente verdadera, dicho contrato, para serlo, ha de poseer realidad absoluta; la idealidad o universalidad concreta, la que recibió el momento del presente, tiene, por tanto, que existir; pero la realidad misma está por encima de la esfera de esta potencia formal; resulta tan formal, que la idealidad en cuanto tal y al mismo tiempo como realidad en general no puede ser otra cosa que un espíritu, en el que al manifestarse como existente, los contratantes son aniquilados en cuanto individuos, y constituye lo universal concreto que subsume a los contratantes, la esencia absolutamente objetiva y término medio vinculante del contrato; debido al ser-uno absoluto presente en el espíritu, quedan asumidas (*aufgehoben*) la libertad y la posibilidad en relación con los miembros de la transmisión; el ser-uno no es algo interno, como la fidelidad y el creer, en cuyo interior el individuo subsume en sí la identidad, sino que más bien es el individuo lo subsumido frente a lo universal concreto absoluto; así pues, quedan excluidas la arbitrariedad y la singularidad (*Eigenheit*) de dicho individuo, ya que el individuo apela en el contrato a esta universalidad concreta absoluta; pero cuando entra inmediatamente en el contrato toda la fuerza de esa universalidad, ello sucede solamente de un modo formal; las determineidades (134) que quedan vinculadas y subsumidas a ella por medio de esa fuerza, son y siguen siendo determineidades; están puestas infinitamente sólo de modo empírico, como ésta o aquélla o cualquier otra determineidad, pero son existentes; son consideradas como específicas (Einzelheit) de los individuos o de las cosas, quedando contraídas por éstos; y por esa razón, la verdadera realidad no puede caer dentro de esta potencia; pues el aspecto de la realidad es aquí una finitud (Endlichkeit) existente para sí, la cual no debe ser aniquilada en la idealidad; con lo cual resulta imposible que la realidad sea una realidad absoluta y verídica.

c) La potencia de la indiferencia de a y b

La tercera potencia es la indiferencia de las potencias precedentes; la relación constitutiva del intercambio y del reconocer de una posesión; y con ello la propiedad —la cual se refería hasta ahora a lo individual—, se convierte aquí en totalidad; pero siempre dentro de la particularidad misma; o bien, la segunda relación constitutiva se integra en la universalidad concreta, en el concepto de la primera.

α) La identidad relativa o la relación constitutiva fundamental.

El *dinero* es la sobreabundancia puesta en la indiferencia, como algo universal concreto, y como posibilidad de todas las necesidades; tiende, igual que el trabajo, a la sobreabundancia, y, al mismo tiempo, de un modo uniformemente mecánico, a la posibilidad del intercambio general y de la adquisición de todas las necesidades. Lo mismo que el dinero es lo general, la abstracción de las necesidades y sirve de mediador en todo, así, el *comercio* es esta mediación *(Vermittlung)* establecida como actividad, que intercambia excedente contra excedente.

β*)* La intuición de esta totalidad, si bien entendida como singularidad de esta última, es, empero, el individuo en cuanto la indiferencia de todas las determineidades, y en la manera en que ese individuo se presenta como tal en cuanto totalidad.

A) Considerado de un modo formal, en la simplicidad *(Einfachheit)* o intuición, el individuo es indiferencia de todas las determineidades, y, en cuanto tal, es un individuo formalmente *vivo,* y ha de ser reconocido como tal; así como antes el individuo era solamente poseedor de cosas individuales, aquí es un ente para sí en el todo; pero, ya que el individuo en cuanto tal es a secas uno con la vida, no estando meramente en relación constitutiva con ella, no puede (135) decirse que la vida está poseída por el hombre; en cambio, sí que puede decirse respecto a las otras cosas con las cuales está el individuo solamente en relación constitutiva; esto tiene únicamente sentido en cuanto el individuo no es tal individuo, sino un sistema absolutamente pleno; es decir, en cuanto su particularidad y la vida quedan establecidas como una cosa, como algo particular. El reconocer de este ser-viviente formal constituye una idealidad formal, igual que el reconocer y la intuición empírica en general; la vida es la suprema indiferencia de lo singular, pero, al mismo tiempo, es absolutamente algo formal, en la medida en que equivale a la unidad vacía de las determineidades individuales, no quedando establecida con ello ninguna totalidad (*Totalität*) ni integridad (*Ganzheit*) que se reconstruya a sí misma a partir de la diferencia. Al ser lo absolutamente formal, resulta ser también, precisamente por esa razón, la subjetividad absoluta, o el concepto absoluto, siendo el individuo, considerado según esta abstracción absoluta, la *persona*. La vida del individuo es la máxima abstracción que cabe de su intuición, constituyendo la persona, empero, el concepto puro de aquélla, de modo que, ciertamente, este concepto es el concepto absoluto mismo.

En este reconocer de la vida, o en el pensar del otro como concepto absoluto, el individuo, consiste, en cuanto ser libre, en cuanto posibilidad, en lo contrario de sí mismo con respecto a ser una determineidad; y en lo individual como tal no hay nada que no pueda ser considerado como determineidad; en esta libertad está establecida tanto la posibilidad del no reconocer como la posibilidad de la falta de libertad (*Nichtfreiheit*). Así, pues, según su concepto, todas las cosas consisten, asimismo, en la posibilidad de ser lo contrario de sí mismas; pero las cosas se encuentran en absoluta determineidad, es decir, son potencias inferiores de la necesidad; no son la indiferencia de todas, sino que están en diferencia absoluta frente a otras; mas la inteligencia o la vida del ser humano, es la indiferencia de todas las determineidades.

B) Este reconocer formal, sin consideración a la relación constitutiva, se considera ahora en dicha relación, y en diferencia, o según el concepto.

En esta relación, individuo vivo está frente a individuo vivo, pero con poder vital desigual; el uno es, pues, el poder o la potencia para el otro en la indiferencia; aquél se comporta, pues, como causa respecto a éste; uno es, en cuanto su diferencia, su vida, su alma o espíritu. La superior fuerza o debilidad no es otra cosa que el hecho de que uno está concebido en una diferencia, está fijado y (136) determinado de alguna manera, según la cual no lo está el otro, sino que es libre; la indiferencia del que no es libre es su interioridad, formalidad, no relevancia y aniquilamiento de la diferencia; pero la diferencia, decididamente, tiene que existir para él; la indiferencia constituye su oculta interioridad, y, por esa razón, el individuo t mira como su contrario, a saber, como algo exterior; de modo pe la identidad es relativa, no absoluta, ni término medio. Esta elación constitutiva, por la cual lo poderoso, frente a lo diferente, lo indiferente y libre, resulta ser la relación constitutiva de *dominio* y *servidumbre*.

Esta relación fundamentante queda establecida de un modo inmediato y absoluto con la desigualdad del poder vital; aquí no cabe pensar en ningún derecho ni en ninguna igualdad necesaria. La igualdad no es otra cosa que la abstracción y el pensamiento formal de la vida, de la primera potencia, un pensamiento que es meramente ideal y falto de realidad. Por el contrario, en la realidad está establecida la desigualdad de la vida, y con ello la relación constitutiva [de dominio] y servidumbre; pues, en la realidad hay la forma (*Gestalt*), la individualidad y el fenómeno (*Erscheinung*), es decir, diversidad (*Verschiedenheit*) de la potencia o del poder; o la identidad relativa, según la cual queda establecido de modo indiferente un individuo, pero diferentemente el otro. La mayoría es aquí la mayoría de individuos, pues en la primera potencia ha quedado puesta la singularidad absoluta en la formalidad de la vida como la forma de lo interior, ya que la vida es la forma de la indiferencia exterior. De modo que allí donde hay mayoría de individuos, existe una relación constitutiva de los mismos; y esta relación básica es dominio y servidumbre, que constituyen de modo inmediato el concepto mismo de esta relación fundamental, sin transición y sin fin, como si por otra parte hubiera de mostrarse aún algún tipo de fundamento (*Grund*).

El dominio y la servidumbre pertenecen a la naturaleza, porque hay individuos que se enfrentan en esta relación básica; y, en la medida en que los individuos en cuanto tales se relacionan con lo más ético, entran en la relación fundamental, tratándose de la configuración *(Gestaltung)* de lo ético; la cual se realiza *(geschieht)* por medio de la suprema individualidad del genio y del talento, quedando establecida entones la relación constitutiva del dominio y del obedecer.

Lo mismo resulta bajo un punto de vista formal, radicando la diferencia en que, en el dominio ético y en la obediencia, la potencia o el poder son absolutamente al mismo tiempo un universal concreto, mientras que por el contrario, aquí son solamente algo particular; (137) la individualidad constituye allí solamente lo externo y la forma, aquí la esencia de la relación constitutiva, y por esa razón, se trata aquí de una relación de la servidumbre, pues la servidumbre equivale a la obediencia frente a lo individual y particular.

El señor representa la indiferencia de las determineidades, pero meramente como persona o como algo formalmente vivo. El señor es, al mismo tiempo, sujeto o causa. La indiferencia queda subsumida en el ser-sujeto o en el concepto; y el siervo se comporta frente al señor como frente a la indiferencia formal o a la persona. Como lo que manda se produce aquí en tanto que persona, no es lo absoluto, la idea, lo idéntico de ambos, aquello que se establece en el señor bajo la forma de la indiferencia, o en el siervo, de otro modo, bajo la forma de la

diferencia, sino que es la particularidad, generalmente, la necesidad (*Not*), en lo práctico, lo que establece el vínculo entre ambos, entre señor y siervo. El señor está en posesión de una sobreabundancia de lo físicamente necesario en general, y el otro, el siervo, está menesteroso de lo mismo; y esto es de tal modo, que ni aquella sobreabundancia ni esa carencia son aspectos individuales, sino que constituyen la indiferencia de las necesidades necesarias.

C) Esta relación constitutiva de la servidumbre, o de persona a persona, de la vida formal a la vida formal, una de las cuales está bajo la forma de la indiferencia y la otra bajo la forma de la diferencia, tiene que ser indiferenciada o estar subsumida en la primera potencia, de manera que permanezca la misma relación constitutiva de la personalidad, de la dependencia de uno respecto a otro; pero de tal modo que la identidad sea absoluta, si bien interior, no exteriorizada *(herausgeborene),* y que la relación fundamentante de la diferencia constituya solamente la forma interna. Lo necesario, empero, es que la identidad siga siendo interior, pues, en toda esta potencia, sólo ella es o bien una identidad formal (Derecho) que se cierne sobre lo particular, una identidad contrapuesta, o bien una; identidad interior (interna), es decir, una identidad que queda subsumida en la intuición de la particularidad, en la individualidad e cuanto tal; aparece entonces como natural, no como una identidad que subyuga una oposición *(Gegensatz)* o como naturaleza ética, la cual será asimismo asumida esa oposición, sino de modo que particularidad y la individualidad lleguen a ser lo subsumido.

Esta indiferencia de la relación básica del dominio y la servidumbre, en la cual la personalidad y la abstracción de la vida son, tanto, una sola y misma cosa, y existiendo esta relación sólo como lo externo, lo que se manifiesta, es la *familia*. En ella se une la totalidad *(138)* de la naturaleza y todo lo anterior; toda la particularidad precedente se transmuta en ella en universal concreta. La familia es la identidad:

α) de las necesidades externas,

β) de las relaciones sexuales, de la diferencia natural establecida en los individuos, y

γ) de las relaciones de los padres con los hijos, o de la razón natural, exteriorizada (*herausgetretene*), pero existente como naturaleza.

α) A causa del absoluto ser-uno natural del hombre, de la mujer y del niño, donde deja de existir la oposición entre la personalidad y el sujeto, la sobreabundancia no es una propiedad de uno; pues la indiferencia no es formal según el derecho. Por tanto, desaparecen también todo contrato de propiedad, de prestación de servicio y otras cosas semejantes; pues todo ello está fundado en el presupuesto de (una) personalidad propia; resulta más bien que la sobreabundancia o riqueza, el trabajo, la propiedad, son algo absolutamente comunitario (*gemeinschaftlich*) en sí y para sí, y en caso de muerte de alguno no se da una transmisión de lo de ése a un extraño, sino que solamente se extingue la participación del fallecido en la propiedad comunitaria.

La diferencia es la diferencia superficial del dominio. El hombre (*Mann*) es el señor y administrador; no es el propietario en oposición a los otros componentes de la familia. Como administrador, posee solamente la apariencia de la disposición libre. El trabajo está repartido, asimismo, según la naturaleza de cada miembro de la familia, pero el producto de dicho trabajo se distribuye comunitariamente; debido precisamente a ese reparto, cada uno llega a producir un excedente, pero éste no se considera como su propiedad. La transmisión no equivale a ningún intercambio, sino que es inmediatamente comunitaria en sí y para sí misma.

(β) La relación fundamental del sexo, de la mujer respecto al hombre, queda asimismo

indiferenciada según su modo de ser. En a) quedó dicho que la mujer y el hombre forman una unidad según la determineidad de la personalidad, es decir, según la posesión. Pero la relación sexual proporciona a la indiferencia una forma propia;" efectivamente, dicha relación es en sí algo particular. Establecido lo particular en cuanto tal con respecto a un universal, al concepto, solamente puede hacerse universal empírico (en la religión se hace (139) otra clase de universal). La particularidad se convierte en una particularidad consistente, duradera, fijada. La relación sexual se limita solamente a estos dos individuos recíprocamente; en esto consiste el matrimonio.

Ya que esta relación constitutiva está fundada en un ser-particular de individuos, cuya peculiaridad (*Eigentümlichkeit*) está determinada incluso por la naturaleza, no por la arbitrariedad de una abstracción, dicha relación parece constituir un contrato (*Kontrakt*). Sólo que se trataría de un contrato negativo, que suprime (*aufhebt*) precisamente aquella suposición en la cual descansa en general la posibilidad del contrato, a saber: la personalidad o el ser-sujeto, el cual se aniquila en el matrimonio, en tanto que la persona entera se entrega como un todo. Lo que debería convertirse empero en la propiedad del otro según la relación constitutiva del contrato, podría, simplemente, no llegar a ser posesión suya. Ya que la relación constitutiva es personal, aquello queda en propiedad de la persona, de la misma manera en que no es en absoluto posible de suyo ningún contrato sobre servicios personales, pues sólo el producto puede traspasarse a la posesión del otro, no lo personal. En cuanto formando parte de la totalidad de la personalidad, pueden llegar a ser propiedad tanto el siervo como la mujer; pero esta relación constitutiva no es el matrimonio, ni tampoco ningún contrato con el siervo, sino sobre el siervo o sobre la mujer con algún otro; del mismo modo en que, en muchos pueblos, se compra la mujer a los padres. Con la mujer misma, empero, no es posible ningún contrato, pues precisamente al deber entregarse la mujer libremente en el matrimonio, tanto ella como el hombre anulan la posibilidad del contrato consigo mismos. Su contrato tendría el contenido de no establecer (*machen*) ningún contrato, es decir, de anularse inmediatamente.

Mas por medio de un contrato positivo, cada uno llegaría a convertirse en una cosa u objeto (*Sache*), en algo poseído, cada uno pondría toda su personalidad como una determineidad de sí mismo, a la cual está al mismo tiempo unido de un modo absoluto; pero, en cuanto ser libre, no ha de considerarse absolutamente unido a ninguna determineidad, sino en tanto indiferencia de la misma. Esta determineidad tendría que ser considerada, igual que hizo Kant, como los órganos sexuales; pero establecer esto como objeto absoluto, como lazo absoluto con una determineidad, constituye lo más contrario a la razón y la mayor infamia.

y) En el caso del niño, la familia misma constituye su existir incidental, empírico, o bien está arrancada a la particularidad (*Einzelheit*) de sus miembros, y está asegurada frente al concepto por el (140) cual se aniquilan las particularidades o sujetos. El niño constituye, frente al fenómeno, lo absoluto, lo razonable de la relación constitutiva, así como lo eterno y permanente, la totalidad que se vuelve a producir como tal. Pero, debido precisamente a que la identidad absoluta permanece como algo interior dentro de la familia como en la suprema totalidad de que es capaz la naturaleza, al no estar dicha identidad absoluta establecida en la misma forma absoluta, la reproducción de la totalidad es también un fenómeno, el de los niños. En la verdadera totalidad, la forma es sencillamente una con la esencia, es decir, su ser no es la forma distendida en la separación (*Vereinzelung*) de los momentos; aquí, empero, lo persistente (*das Beharrliche*) es distinto de lo existente (*das Seiende*); o bien: la realidad transfiere su persistencia a otro, el cual, asimismo, sólo vuelve a durar por sí mismo por el hecho de devenir, y su ser, que no puede permanecer en él, lo transmite a otro. La forma o la

infinitud es, por tanto, la forma o infinitud empírica, negativa, del ser-otro (*Anderssein*), el cual solamente asume (*aufhebt*) una determineidad poniendo otra, y, justamente, sólo es positivo siempre en un otro. El poder y el entendimiento, la diferencia de los padres, están en relación constitutiva inversa con la juventud y la fuerza del niño; de manera que estos dos aspectos de la vida se rehúyen y se siguen uno al otro y están fuera uno del otro.

2. LO NEGATIVO O LA LIBERTAD O EL DELITO

(141) Lo que se ha expuesto hasta aquí tiene por principio la individualidad; es lo absoluto subsumido en el concepto, y todas las potencias expresan determíneidades, y las indiferencias son formales, la universalidad se opone a la singularidad, o la particularidad sólo está indiferenciada con relación a particularidades inferiores, y esas indiferencias son de nuevo, por sí mismas, particularidades. Así pues, ninguna determineidad es pura y simplemente absoluta; cada una puede ser superada. La indiferencia, la totalidad absoluta de cada potencia no existe en sí, sino que yace bajo la forma, que es lo subsumiente. La superación de las determineidades ha de ser la superación absoluta, la inclusión de todas las determineidades en la universalidad absoluta.

Esta inclusión constituye la inclusión absoluta y positiva, pero también es meramente negativa. Del mismo modo que la forma absoluta se ha expresado anteriormente como existencia de la oposición, se expresa ahora en su contrario o en el ser-aniquilado de la oposición.

Pero este ser-aniquilado puede ser puramente negativo, siendo entonces dialéctico el conocimiento de la idealidad y la supresión real de la determineidad; lo negativo no queda fijado, no está en oposición, y así está en lo absoluto. La eticidad absoluta se alza sobre la determineidad por el hecho de que lo negativo la suprime, si bien de tal modo que la unifica con su contrario en algo superior; así pues, a la verdad la eticidad absoluta no deja subsistir lo negativo, (142) poniéndolo solamente con significado negativo, sino que supera su forma o idealidad gracias a la perfecta identidad con su opuesto, quitándole precisamente lo negativo y haciéndolo absolutamente positivo o real.

La superación (*Aufhebung*) negativa es totalmente distinta. Ella es, por sí misma, superación frente a la superación, oposición frente a la oposición, pero de tal modo que la idealidad, la forma, consisten, por decirlo así, en ella, pero en sentido inverso; es decir, que la superación conserva el ser-determinado de la individualidad y lo determina así como algo negativo, de modo que deja de existir su individualidad y su ser-opuesto; no suprime la oposición, sino que transforma la forma real en forma ideal.

En lo expuesto hasta ahora, cada potencia y cada realidad de una potencia constituye una identidad de opuestos, absolutamente en sí. Dicha identidad está subsumida en la forma, pero ésta es algo externo o exterior. Lo real existe; la forma es lo superficial; la determineidad de la forma está animada (*belebt*), indiferenciada; lo real es ciertamente algo determinado, pero no para él mismo; no está determinado, su esencia no está puesta como determinada. La forma, en cuanto constituye algo negativo, es ahora la esencia. Lo real queda puesto como algo ideal; está determinado por la libertad pura.

Se trata de la misma transformación que cuando la sensibilidad (*Empfindung*) quedaba puesta como pensamiento. Permanece la misma determineidad; el color rojo percibido permanece como color rojo pensado (queda como pensamiento del color rojo), pero lo pensado está determinado al mismo tiempo como algo aniquilado, suprimido, negativo. La

libertad de la inteligencia ha elevado a lo universal la determineidad de la sensación del color rojo; no la ha sustraído a su oposición frente a otras determineidades, sino que solamente ha hecho el falso intento de llevarlo a cabo. Ha reflexionado sobre lo sensible, ha incluido en lo infinito, pero de tal modo que la infinitud continúa pura y simplemente existiendo. Ha transformado la idealidad objetiva del tiempo y del espacio en idealidad subjetiva. La idealidad objetiva equivale al ser-diferente (*Anderssein*), al hecho de que hay otros junto a el, de que, de todos modos y en todos los sentidos, la idealidad, la infinitud está puesta empíricamente por doquier como un otro; la idealidad subjetiva depura a la infinitud de esta diversidad, le da la forma de la unidad, une a la determineidad misma la infinitud que se encuentra, en lo objetivo, fuera de ella; infinitud que se presenta como el ser-diferente, y la convierte así en la unidad en tanto que determineidad absoluta de lo subjetivo o ideal, por oposición a lo real; y, si la determineidad en tanto que (143) real, en tanto que sensación, poseía la forma, la infinitud, fuera de sí misma, de un modo como superficial, se encuentra ahora unida a ella.

Así resulta que una determineidad puesta por lo práctico, que es negativo en sí y para sí, resulta conforme a la potencia precedente, la de la necesidad, siendo de suyo algo objetivo, ideal, universal. La negación de este poner práctico es el restablecimiento o restauración (*Wiederherstellung*) de la primera, originaria determineidad de la oposición. En tanto que esa objetividad queda suprimida, hace su aparición en la violencia de las potencias objetivas inorgánicas. Un asesinato suprime lo vivo en tanto que individualidad, en cuanto sujeto, pero la eticidad también hace lo mismo; la eticidad suprime, empero, su subjetividad, su determineidad ideal, mientras que el asesinato suprime su objetividad, la pone como algo negativo, particular, que vuelve a situarse bajo la violencia de lo subjetivo al que se había sustraído, ya que él mismo era algo objetivo. La eticidad absoluta suprime de modo inmediato la subjetividad por el hecho de que la aniquila solamente en tanto que determineidad ideal, como oposición; pero deja existir absolutamente su esencia, y precisamente la hace real y la hace consistir en eso en tanto que deja existir su esencia, lo que es; la inteligencia permanece corno tal en la eticidad.

Este negativo, pues, o la libertad pura, tiende a la supresión de lo objetivo de tal modo que transforma en la esencia la determineidad ideal, la cual es solamente exterior y superficial en la necesidad, de modo que niega la realidad en su determineidad, pero fija esta negación.

Esta negación ha de ser sometida, empero, a una acción opuesta. Puesto que la supresión de la determineidad es solamente formal, ésta continúa subsistiendo. Está puesta idealmente, pero permanece en su determineidad real; y la vida está en ella solamente lesionada, no elevada más arriba, y por esa razón esa vida tiene que ser restablecida de nuevo. Pero la lesión de la vida no debe ser restablecida en su actualidad (*Wirklichkeit*) (el restablecimiento o restauración por medio de la religión no tiende a la efectividad), la cual tiende, empero, a la actualidad, y esta reconstrucción no puede ser más que una reconstrucción formal, dado que tiende a una efectividad en cuanto tal, tiende a ser-fijado de la negación. Ella es, por consiguiente, la igualdad externa; lo negador (*das Negierende*) se convierte en causa y se establece como indiferencia negativa; pero, debido a ello, ha de ser invertida la composición (*Satz*) dentro de aquél, y eso mismo tiene que ser puesto también bajo la misma determineidad de la indiferencia, del modo en que estaba puesto. Lo que negaba ha de ser (144) igualmente negado realmente en ello, lo mismo que se ha de subsumir en ello lo que ello mismo subsumía; y esta inversión de la relación fundamental es absoluta, pues en lo determinado a la razón solamente le resulta posible afirmarse como indiferencia por medio de un establecer proporcionado de ambos opuestos, es decir, afirmarse de un modo formal.

La *justicia vengativa* está vinculada de un modo absoluto al *delito*. Se trata de que la necesidad absoluta los une, pues una cosa es lo opuesto de la otra, una representa la subsunción opuesta de la otra. El delito, en tanto que vitalidad negativa, como concepto que se constituye en intuición, subsume lo general, lo objetivo, lo ideal; la justicia vengativa, por el contrario, en tanto que universal, objetiva, subsume de nuevo esa negación que se constituye en la intuición.

Ha de señalarse aquí que en este lugar se habla del contraefecto (*Gegenwirkung*) o inversión real, y que esta inversión real, o inversión inmediata según la necesidad abstracta del concepto, está contenida aquí de un modo general; pero, en esta forma de la idealidad, sólo constituye una abstracción y algo incompleto. Esta inversión ideal constituye la conciencia moral (*Gewissen*), y es solamente algo interior, no interior y exterior al mismo tiempo; algo subjetivo, no simultáneamente objetivo. El delincuente se ha herido y suprimido a sí mismo también directamente de un modo ideal en aquello que él hiere en apariencia exteriormente, y en tanto que es algo extraño a él. En la medida en que la acción exterior constituye al mismo tiempo una acción interior, el delito cometido contra un extraño se comete también contra el que delinque. Pero la consciencia (*Bewusstsein*) de este aniquilamiento de sí mismo es una consciencia subjetiva, interior, o, dicho de otro modo, la mala *conciencia moral* (*das böse Gewissen*). En tal sentido, se trata de una consciencia incompleta y ha de manifestarse también de un modo externo como justicia vengativa. Por tratarse de algo interno, incompleto, esa consciencia aspira a una totalidad. Dicha consciencia se delata, se revela y se elabora por medio de sí misma el tiempo necesario hasta verse frente al contraefecto ideal o inversión de su realidad, amenazando exteriormente y en tanto que es su enemigo. Entonces, comienza a satisfacerse, pues divisa el inicio de su realidad en ese enemigo. Produce un ataque contra sí misma de modo que pueda defenderse y se calme por medio de la resistencia contra ese ataque, haciendo frente a la negación amenazadora de la exigencia más universal, de la indiferencia y de la totalidad, es decir, de la vida, respecto a la cual incluso la conciencia moral constituye una determineidad. Gracias a la victoria en esta batalla librada, se repite aquel impulso (*Trieb*) de la conciencia (145) moral, y su reconciliación existe solamente en peligro de muerte, deteniéndose con la presencia de dicho peligro. Pero con cada victoria, cuando ésta tiene lugar, se hace mayor el temor, así como el ser-aniquilado ideal; este último es oprimido por la fuerza vital, y provoca así la debilidad y, por ende, la realidad de la justícia vengativa; y cuando el enemigo no aparece en seguida exteriormente y la inversión de la subsunción no existe como realidad, la produce también.

a)

La primera potencia o modo de esta negación así determinada es la potencia formal, según la subsunción del concepto en la intuición; es la aniquilación para sí, sin que esté referida a otra cosa, sin que presuponga una privación (*Mangel*) determinada; presupone más bien una privación totalmente indeterminada, universal, que no tiende a nada, que, por el contrario, se dirige contra la abstracción de lo culto. En esto consiste el *aniquilamiento natural*, o la destrucción exenta de finalidad, la asolación. La naturaleza se revuelve de este modo contra la cultura (*Bildung*) que le da la inteligencia, así como contra su propio producir de cosas organizadas, y del mismo modo que el elemento, lo objetivo, queda subsumído en la intuición y en la vida; asimismo el elemento subsume de nuevo en sí lo organizado e individualizado, aniquilándolo; pero este aniquilamiento es devastación. Así, en el género humano, el cultivar (*Bilden*) se transforma en el destruir; cuando el cultivar ha causado bastante daño a la natu-

raleza inorgánica y ha determinado por todas partes su ausencia de forma, en ese momento irrumpe desatadamente la indetermineidad oprimida, y la barbarie de la destrucción cae sobre lo culto y despeja, libera, nivela e iguala todo. En Occidente hace su aparición la devastación en todo su esplendor, y un Gengís-Kan o un Tamerlán barren por completo, como si fueran las escobas de Dios, continentes enteros. Los bárbaros del norte, que asaltan continuamente el sur, se encuentran en la determineidad del entendimiento; su mal goce, que ellos han formado en una estrecha variedad, tiene por ello una determineidad, y su devastar no se produce indiferente y puramente por el simple hecho del devastar. El fanatismo del devastar, por ser elemento absoluto y adoptar la forma de la naturaleza, es insuperable hacia afuera (en su aspecto exterior); ello es debido a que la diferencia y lo determinado subyacen a la indiferencia y a la indetermineidad; pero el fanatismo tiene su negación en sí, igual que la negación en general; lo exento de forma se afana por la indetermineidad, debido, por de pronto, a que no está absolutamente exento de forma, del mismo (146) modo que una burbuja se expande hasta el punto de estallar en una infinidad de pequeñas gotas; va de su unidad pura a su opuesto, a la ausencia absoluta de forma de la pluralidad (*Vielheit*) absoluta, y por eso se convierte en forma (*Form*) completamente formal, o particularidad absoluta, y con ello viene a ser lo más débil. Este paso de la devastación a la absoluta devastación y a la absoluta transición hacia su opuesto constituye la *ira* (*Wut*), la cual, debido a que la devastación está completamente en el concepto, tiene que hacer aumentar de un modo infinito lo puro, lo opuesto, hasta que llegue a ser su opuesto, y, de ese modo, se aniquile a sí misma; en el extremo de la abstracción absoluta, la ira constituye el impulso absoluto, sin término medio; respresenta el concepto absoluto en toda su determineidad, la inquietud de la infinitud del concepto absoluto, inquietud que, al aniquilar los opuestos entre sí, se aniquila a sí misma, y no es otra cosa que el ser-real (*Realsein*) de la subjetividad absoluta. El concepto absoluto, lo contrario inmediato de sí mismo, es real, pues el producto no es de ningún modo identidad de lo subjetivo y lo objetivo, sino pura objetividad, carencia de forma.

b)

Esta devastación, subsumida en el concepto, en tanto que relación constitutiva provista de diferencia y determineidad, está inmediatamente dirigida contra la relación constitutiva positiva de la diferencia. La devastación de la naturaleza sólo puede arrebatar la posesión (*Besitz*) en la medida en que se encuentra en la determineidad; se presupone que esa devastación se encuentra precisamente en la misma determinación que la actual, y, por tanto, la deja subsistir; la indiferencia de la posesión o el derecho no le concierne en nada; la devastación está solamente en la particularidad. Pero lo ético en virtud de su naturaleza, que consiste en ser inteligente, es al mismo tiempo objetivamente universal, y así se encuentra en una relación constitutiva indiferente con un otro; el aniquilamiento de una particularidad de lo ético —y aquí no aparece otro aniquilamiento que el que afecta a una esencia ética— es al mismo tiempo aniquilamiento de la indiferencia y un establecerla como algo negativo; lo positivo de este establecer consiste en que la determineidad permanece como tal, quedando establecida solamente con determineidad negativa. Un tal dejar subsistir la determineidad, aniquilando empero la indiferencia del reconocer, constituye una violación del Derecho, cuya manifestación como un aniquilamiento real del reconocer constituye (147) también una separación de la relación de la determineidad con el sujeto; pues el reconocer reconoce precisamente esta relación, que en sí es meramente ideal, como una relación real; por ello resulta indiferente que el sujeto haya asociado consigo la determineidad de un modo

efectivamente inseparable, absolutamente, o que, solamente en relación relativa con él, se haya establecido esa asociación únicamente en lo que concierne a la forma, a la posibilidad; por medio del reconocer, la relación relativa se hace por sí misma indiferente, y su subjetividad se hace al mismo tiempo objetiva. La supresión real del reconocer suprime también esa relación, y constituye el *expolio* (*Beraubung*) o bien el *robo* (*Diebstahl*), cuando éste se dirige únicamente al objeto con el cual guarda relación. En esta relación del objeto con el sujeto, relación que se da en el caso de la propiedad, la determineidad subsiste ciertamente por el aniquilamiento de la indiferencia o del Derecho, permaneciendo esta determineidad indiferente, mientras que el objeto expoliado sigue siendo lo que es; no sucede así con el sujeto, que aquí, en lo particular, representa la indiferencia de la relación. Ahora bien, en la medida en que lo que se suprime no es la abstracción de su relación con el objeto, sino que es el mismo sujeto el que queda lesionado en dicha relación, queda suprimido algo en él; pero lo que se suprime en él no quiere decir una reducción (*Minderung*) de su posesión, pues dicha reducción no le concierne como sujeto, sino más bien el aniquilamiento de sí mismo como indiferencia por y dentro de este acto singular—; ahora bien, puesto que la indiferencia de la determineidad es la persona, y ésta queda aquí lesionada, la reducción de la propiedad resulta ser una lesión personal; y esta lesión es necesariamente así en toda esta potencia de la particularidad. Pues esa lesión no es directamente personal sí sólo queda lesionada la abstracción de la relación del sujeto con el objeto; pero dicha abstracción no se da, como tal, en esta potencia, aún no tiene su realidad y apoyo en algo general por sí mismo, sino (que lo tiene) únicamente en la particularidad de la persona; y por ello, todo expolio es personal; la relación es personal, lo cual lo es solamente si es real o empírica, cuando el poseedor está viendo el objeto de su posesión, o lo retiene o lo ha encerrado en el territorio que el poseedor considera como perteneciente al espacio que él ocupa con su posesión; esta relación empírica es aquí, en tanto que particular, la relación de toda esta potencia en general, pues en ella todavía no está indicada ninguna manera por la cual la relación empírica misma estuviese indiferenciada, y por la que esté protegida la propiedad, sin dicha relación empírica; es decir, no se ve ningún modo de que la relación ideal sea real sin ser empírica, y, por tanto, no quede lesionada (148) personalmente a través de la lesión de la relación ideal de la posesión en tanto que propiedad.

Así pues, el robo resulta ser aquí personal, y es, del mismo modo, expolio; además, el robo es la subsunción de una posesión, que es propiedad, en el deseo de un otro, o la negación de la indiferencia y la afirmación de la particularidad cuantitativamente mayor, frente a la particularidad cuantitativamente menor, la afirmación de la subsunción más diferente en la particularidad menor; en eso consiste la violencia, no en general, sino frente a la propiedad; es decir, el robo con violencia (*Raub*) ha de tener también su acción recíproca, o la subsunción inversa. Del mismo modo que aquí ha habido coacción, es decir, que la violencia menor ha sido subsumida en la violencia mayor, así, inversamente, la violencia que es ahora mayor ha de ser puesta como la menor; y, según la razón absoluta, esta inversión resulta ser tan necesaria en sí y para sí, como el hecho de que aquella subsunción constituya verdaderamente robo con violencia. Pero dicho robo sólo existe donde no se da la razón constitutiva de dominación y servidumbre. Donde se dé, empero, dicha relación, donde un individuo sea más diferente y constituya una potencia superior a la otra, allí no se da, por naturaleza, ningún robo con violencia, a no ser que se trate de un robo pura y simplemente devastador y destructor; no en tanto que se trata de auténtico robo violento; y por el hecho de que dicho robo se dirige hacia lo personal, la persona se mide con la persona, y el que ha sido objeto de coacción se convierte en el siervo del otro; y este convertirse en siervo constituye

verdaderamente la manifestación de la relación constitutiva que está adscrita a cada uno de los individuos en esta relación de la subsunción; los individuos no pueden estar uno al lado de otro sin relación. El robo violento es la subsunción singular que no afecta a la totalidad de la personalidad, y en este sentido el individuo que hace de esta lesión personal el objeto (*Sache*) de toda su personalidad, ha de mantener la superioridad, hacer real la inversión, ya que él se pone como totalidad, mientras que el otro se pone solamente como particularidad, y la realidad de esta relación fundamental es la subyugación (*Unterjochung*); la manifestación del devenir de dicha relación constituye, empero, el *sometimiento* (*Bezwingung*).

En la relación constitutiva anterior la inversión resulta absolutamente aniquiladora, pues el aniquilamiento mismo es absoluto, y la reacción, como sucede frente a un animal feroz, equivale, por tanto, al sometimiento absoluto o a la muerte. Pero, en esta relación básica, debido al carácter personal de la lesión, la reacción no puede significar meramente la recuperación de lo que ha sido robado violentamente, sino (149) más bien únicamente el momento de un establecer el dominio y la servidumbre, de modo que el ser-subsumido se haga real sólo por un momento en aquel que ha efectuado el robo, y sólo para esta determineidad, según la determineidad del ultraje (*Beleidigung*) personal que entonces se haya producido; pero, debido precisamente a que el agresor no ha puesto en ello toda su personalidad, la relación básica tampoco puede terminar con la totalidad de la personalidad en la relación de subyugación, sino existir sólo por un momento; solamente en el caso de guerra, es decir, cuando la personalidad se conoce mutuamente, o en el caso de la necesidad en la perspectiva de la vida entera, o, dicho de otro modo, solamente en caso de una guerra que, si bien la hacen los hombres, pertenece también a la naturaleza, solamente en ese caso se da la servidumbre; en otras circunstancias, la reacción es formalmente la totalidad de esta relación constitutiva y la acogida en la familia, pero, materialmente, resulta ser asimismo singular y particular; pues aquel que ha robado tampoco valdrá para ser siervo, ya que, habiendo permanecido en lo particular, no ha demostrado tener confianza en toda la personalidad de sí mismo.

c)

La indiferencia o totalidad de estas dos negaciones tiende a la indiferencia de las determineidades, o de la vida, y de toda la personalidad; y la inversión queda establecida de una manera dudosa, pero no es unilateral, de tal modo que la relación constitutiva estuviera totalmente determinada y, ciertamente, en un aspecto, equivale asimismo a la pérdida de la personalidad, debido a la servidumbre o la muerte. Puesto que la negación sólo puede ser una determineidad, la de que el todo está fuera de juego, tiene que acrecentarse hasta alcanzar un todo. Pero, como la determineidad es personal, ésta es inmediatamente el todo; pues la determineidad pertenece a la persona, la cual es la indiferencia del todo; y el negar una particularidad de la persona equivale solamente a una abstracción, pues en la persona la determineidad está integrada de un modo absoluto en la indiferencia; es lo vivo lo que resulta herido. Pero puesto que la abstracción de la particularidad lesionada se encuentra frente a esta indiferencia, por esto último aquello queda establecido de un modo ideal, y el objeto de la lesión es el honor. Por el honor, lo singular se convierte en un todo y en algo personal, y únicamente la negación aparente de lo singular aislado equivale a la lesión del todo, y así tiene lugar la lucha de la persona total contra la persona total. No se puede hablar (150) de la justicia de la motivación de semejante combate; tan pronto como acaece la lucha en cuanto tal, la justicia se encuentra en ambos lados, pues queda establecida la igualdad del peligro, del

peligro más libre, ya que el todo está en juego. La motivación, es decir, la determineidad que se establece en tanto que queda acogida en la indiferencia y en tanto que personal, no es absolutamente nada en sí ni para sí, debido precisamente a que no es nada más que algo personal; y todo lo que está puesto de un modo absolutamente múltiple puede ser tomado como tal; en esto no ha de establecerse ningún tipo de exclusión o de límite. La violencia, o más bien la violencia establecida de un modo individualizado, significa que la fuerza decide la subsunción, y aquí, donde toda la personalidad real constituye el sujeto, ha de aparecer inmediatamente la relación constitutiva de dominio y servidumbre; o bien, sí se presupone la igualdad absoluta o la imposibilidad de una relación constitutiva diferente, es decir, si se presupone la imposibilidad de que una parte sea indiferente y la otra parte diferente, entonces ha de conservarse la indiferencia en la lucha en tanto que ésta constituye la diferencia absoluta y la negación recíproca, de modo que el litigio sólo podrá ser dirimido por la muerte, en la cual el someter es absoluto, y, precisamente por medio del ser-absoluto (*Absolutsein*) de la negación, se afirma decididamente lo contrario del someter, es decir, queda afirmada la libertad.

Pero otra cosa es la desigualdad en la negación y la unilateralidad del combate, el cual deja entonces absolutamente de ser un combate; esta desigualdad, donde la subsunción está puesta únicamente de un lado, sin oscilaciones, y el término medio está puesto como posibilidad, y, precisamente por ello, como indiferencia de los dos, esta desigualdad es *opresión (Unterdrückung),* y si se extiende hasta la negación absoluta, constituye homicidio o asesinato *(Mord).* La opresión y el crimen no han de confundirse con la relación constitutiva de dominio ni con el combate; la verdadera opresión injusta es una opresión personal y una lesión efectuadas de tal manera que con ellas queda pura y simplemente suprimida toda lucha, al punto que al otro le resulta imposible ponerse en guardia y, por tanto, librar el combate. Pero esta imposibilidad, en sí, no puede ser mostrada ni demostrada (los italianos ofrecen como motivo o fundamento de la legalidad del asesinato alevoso la inmediatez de la declaración de guerra ocasionada por la ofensa); por tanto, la imposibilidad sólo ha de considerarse como verdaderamente existente cuando no existe ninguna ofensa, y el asesinato no afecta en absoluto a nada personal; es decir, cuando se realiza por motivo de robo. Pero aun cuando haya precedido (151) una ofensa y, por tanto, estén en juego, la personalidad y la totalidad, la ofensa resulta ser bien desigual a la negación total con relación a la realidad; el honor, sin duda, queda herido, pero es posible distinguir el honor de la vida; y en tanto que la vida se pone en juego, para devolver su honor a la realidad, que como honor herido sólo es ideal, la conexión *(Verknüpfung)* de la idealidad del honor con su realidad sólo se realiza por el hecho de que la determineidad lesionada es elevada a la realidad total; y el honor consiste en que cuando se niega una vez una sola determineidad, la totalidad de las determineidades o la vida ha de concentrarse sobre esta única determineidad; así pues, la propia vida ha de ser puesta en juego, en tanto que únicamente por ello se convierte en un todo, como le corresponde, aquella negación de la singularidad.

[Al margen: 3 potencias o modos: a) asesinato, b) venganza, c) duelo; el término medio es el combate, la inestabilidad *(Schwanken).* Duelo, ofensa personal en lo singular.]

Esta totalidad de la negación ha de ser presentada bajo sus tres formas.

αα) La totalidad en bruto, la indiferencia absoluta de la negación sin relación constitutiva ni idealidad significa la transformación (*Verwandlung*) de la determineidad en personalidad, y el establecer inmediato de la realidad de la negación, o el simple *asesinato*; éste excluye el reconocer de esta relación constitutiva, el saber del otro acerca de lo mismo; no deja que predomine la igualdad en el peligro, del mismo modo que la ofensa es, según la materia, total-

mente desigual.

ββ) La segunda potencia tiene que ser la indiferencia formal, según la cual el subsumir y la inversión son conformes a la ley de la igualdad; pero de tal manera que esta igualdad, en tanto que forma, como consciencia, se cierne sobre la oposición de los individuos, no siendo una consciencia ni un reconocimiento de los mismos. Así pues, falta la forma de la igualdad, tanto como la igualdad del peligro; pues el peligro no es otra cosa que la negación en devenir, pero el saber sobre esto mismo, la indiferencia, no está aquí en el peligro, sino que es solamente material; la relación constitutiva está subsumida en el concepto. En esta igualdad se encuentra la verdadera inversión real de la subsunción, y ésta es la *venganza*; lo que ha sido muerto debe hacer la inversión por sí mismo; pero como algo que ha sido muerto es solamente algo ideal; de su vida, que es su sangre, solamente su espíritu puede alzarse de un modo vengativo, y, por una parte, o bien dicho espíritu acosa al asesino hasta que éste se enfrente a una realidad y procure él mismo un cuerpo al espíritu del que ha sido abatido(152), sin que importe de que modo, un cuerpo que, debido a que ya no es la misma manifestación exterior de la victima, aparece absolutamente como algo mas general, de forma que el espíritu, en tanto que destino, se procura su venganza; o bien, por el contrario, ha permanecido la propia vitalidad, la vitalidad real perteneciente al espíritu; éste ha conservado su cuerpo, y el asesino sólo ha matado a un miembro y a un órgano singulares, de modo que, vivo aún este cuerpo, la familia, asume la venganza para sí. La venganza es la relación básica absoluta frente al asesinato y al asesino singular; no es otra cosa que la inversión de aquello que ha establecido el asesino; esto no se puede asumir (*aufbeben*) y hacer razonable de ninguna otra manera; no se puede hacer abstracción de ello; pues ha quedado establecida una realidad efectiva (*Wirklichkeit*) que, como tal, debe tener su derecho a que se establezca, según la razón, lo contrario de lo establecido; la determíneidad de la relación constitutiva permanece, pero en el interior de esa determineidad la relación se transforma ahora en lo opuesto, quedando subsumido lo subsumiente; es exclusivamente esta forma la que se modifica.

yy) La totalidad de esta relación constitutiva es lo racional, y hace que el término medio haga su aparición; la indiferencia de la justicia que está presente en la venganza, sí bien como algo material, externo, se introduce en los individuos como consciencia igual de la negación en devenir, y con ello la realidad de este devenir se hace ella misma igual. Parece, pues, que reina una injusticia, en tanto aquel que ha efectuado la agresión, y la primera subsunción desigual, unilateral —y en el fenómeno las dos subsunciones opuestas tienen que presentarse también como sucesivas— no debe tener razón, sino que por medio de la consciencia sólo alcanza la igualdad del peligro.

Cuando se trata de la venganza, sólo aquél que fue el asesino tiene que ser subsumido otra vez de una manera más segura, de forma que los vengadores deben evitar entonces la igualdad de fuerzas y llevar a cabo la venganza por medio de un poder superior a la violencia, o bien por medio de la astucia; es decir, evitando absolutamente hacer uso de la fuerza. Pero aquí, en la totalidad de la relación básica, las cosas son de otra manera; dicha totalidad excluye inmediatamente la singularidad, de manera que, a efectos de la venganza, el vengador no resulta ser un extraño ni solamente un ser singular, como tampoco lo es el agresor, sino que es un miembro de la familia y no una abstracción. Pero en ese caso, el asesinato no es una negación absoluta; el espíritu sólo ha perdido un miembro del cuerpo, y la venganza tampoco puede constituir absoluta negación. En la totalidad de la venganza, la forma ha de quedar establecida como consciencia (153) absoluta, y así, el vengador ha de ser la misma persona que ha sido objeto de lesión, y no un extraño; el vengador es única un miembro de la familia;

del mismo modo, el autor de la lesión. un ser singular, pues él no ha lesionado como tal ser singular como miembro de un todo; no está puesto en la totalidad como abstracción. Con ello, al mismo tiempo queda inmediatamente establecido el término medio: a saber, se establece de un modo negativo la supresión de la hegemonía e inconsciencia de una parte, y la igualdad del peligro para ambas partes, el *combate*; para la relación constitutiva, la diferencia, cuando existe igualdad totalmente exterior, reside en el interior (de ahí que el combate sea un juicio de Dios); solo una de las partes se defiende, mientras que la otra ataca al mismo tiempo; el derecho está de la parte que ha sido objeto de afrenta, dicho de otro modo, esa parte representa de un modo absoluto lo indiferente, lo subsumiente, pues la igualdad absoluta ha de manifestarse por medio de la inversión; ahora representa lo subsumido, mientras que antes era lo subsumiente. Pero con la grandeza del cuerpo allí viviente se hace menor la pérdida del miembro perdido, y, por ende lo mismo sucede con el derecho; de forma que por el hecho de que la determineidad de la acción del lesionado en la indiferencia del todo se convierte en un asunto del todo, el derecho o la indiferencia se transforma en honor, y por ello resulta ser igual en ambas partes; gracias al honor quedan asumidos la conciencia moral negativa y el impulso a aniquilarse, pues el honor constituye el impulso del subsumir; y la parte ofendida, la cual elimina enteramente de sí la singularidad del acto (*Tat*), singularidad que, en tanto que tal, no pertenece a la parte ultrajada, está completamente, gracias al honor, en el mismo derecho, igual que ocurre en el caso de un ultraje personal singular, puesto que la persona ultrajada protege su vida. Esta igualdad, ante la cual desaparece el aspecto del derecho y del subsumir necesario, es la guerra; en ella desaparece la diferencia de la relación constitutiva del subsumir, y predomina la igualdad; ambas cosas son indiferencias, siendo la diferencia lo externo y lo formal del combate, no lo interior, sino algo que se encuentra en absoluta inestabilidad, que pasa continuamente de un lado a otro (Marte era un desertor) y que deja el devenir del subsumir completamente dudoso, dejándolo únicamente decidir. Por un lado, la decisión se produce por subsunción total de la parte que es en sí inmortal en tanto que totalidad, sin que haya extinción, sino sometimiento y servidumbre de esa parte; en ello decide lo superior, no la insignificancia (*Kleinigkeit*) del primer ultraje, sino la mayor o menor fuerza de la totalidad, la cual se introduce por medio del combate en la igualad y en la prueba (154) (*Prüfung*) de ésta, que se encontraba antes de un modo meramente ideal en la carencia de relación que es la yuxtaposición, y constituía solamente algo pensado (*etwas Gedachtes*). Esta fuerza se somete, pues, a la decisión de saber quién es verdaderamente más indiferente o más fuerte, decisión que puede por tanto acabar con la relación constitutiva del dominio. Por otro lado, no llega a producirse ninguna decisión absoluta que afecte a la totalidad (*Ganzheit*) de los individuos totales, sino que éstos se encuentran más o menos igual; son incapaces, al menos desde el punto de vista empírico, incluso cuando se da la superioridad patente de uno de ellos, de llevar a cabo completamente la realidad de la constitución de la relación básica; podría suceder que se diese el predominio abstracto de uno de los individuos, pero no así su predominio real para este momento de la lucha, debido a que sus fuerzas son necesarias para otros menesteres naturales que no conciernen de un modo inmediato al combate, sino a la consistencia (*Bestehen*) interna de la totalidad, por lo que esas fuerzas no pueden ser empleadas en el combate; el furor (θυμος) se aplaca, pues representa el sentimiento (*Gefühl*) de la relación constitutiva no real de la indiferencia de lo subsumiente; el furor vuelve a ser sentimiento de la igualdad en tanto que la realidad del combate contradice esta arrogancia (*Einbildung*) del furor; y de este modo se hace una paz en la que, o bien una de las partes consigue el puesto (*Stellung*) de lo subsumiente y la otra parte la posición del vencido, abandonando determineidades singulares, o bien ambas partes superan el combate con el sentimiento de

completa igualdad, estableciéndose en la diferencia precedente, exenta de referencia y de relación constitutiva; con lo cual se extingue, pues, también todo interés al extinguirse la relación. La racionalidad (*Vernünftigkeit*) de esta totalidad es, por tanto, dentro de los opuestos, la igualdad de la indiferencia; el término medio de la misma constituye el ser-uno en su total ser-confundido (*Vermischtsein*) y en su incertidumbre.

3. ETICIDAD

(155) En los modos o potencias precedentes, la totalidad de la particularidad aparece en sus dos aspectos, en el de la particularidad en cuanto tal y en el de la universalidad concreta como unidad abstracta. El primer aspecto lo constituye la familia, pero ésta representa una totalidad en la que, ciertamente, todas las potencias naturales están unidas; la intuición se encuentra, empero, al mismo tiempo en la relación constitutiva. El hecho de que el individuo se intuya real y objetivamente en otro individuo está sujeto a una diferencia; en la mujer, en el nido y en el siervo el intuir no constituye ninguna igualdad absoluta y completa; la igualdad sigue siendo una igualdad interna, no exteriorizada ni manifestada; en ello se encuentra una insuperabilidad *(Unüberwindlichkeit)* del concebir de la naturaleza; pero en la universalidad concreta, lo más excelso es la libertad de la relación básica, el aniquilar de un aspecto de dicha relación por el otro aspecto, y el contemplar sólo es racional, en tanto que concepto absoluto, en la medida en que tiende a esta negatividad.

La naturaleza absoluta en ningún caso se encuentra, empero, en la forma de espíritu (*Geistesgestalt*), y por tanto tampoco está presente como eticidad; ni la familia, ni mucho menos las potencias subordinadas son algo ético, y lo negativo es lo menos ético de todo. La eticidad ha de ser identidad absoluta de la inteligencia, con aniquilamiento completo de la particularidad y de la identidad relativa de la que únicamente es capaz la relación fundamental de la naturaleza; o bien, la identidad absoluta de la naturaleza ha de estar acogida o (156) integrada en la unidad del concepto absoluto y ha de estar también presente en la forma de esta unidad, constituyendo una esencia clara y al mismo tiempo absolutamente rica, un imperfecto ser-objetivo para sí mismo *(sich Objektivsein)* y un incompleto intuirse del individuo en el individuo extraño; es decir, la supresión de la determineidad y configuración *(Gestaltung)* naturales, indiferencia total del goce de sí mismo *(Selbstgenusses).*

De esta manera, sólo el concepto infinito forma absolutamente una unidad con la esencia del individuo, y esa esencia, en su forma, está presente en tanto que verdadera inteligencia. Dicha esencia es verdaderamente infinita, pues toda su determineidad está aniquilada; y su objetividad no es para una consciencia individual que fuese para sí mediante supresión *(Aufhebung)* de la intuición empírica y para la intuición intelectual; así, la intuición intelectual constituye una intuición real gracias a la eticidad y sólo dentro de la eticidad, coincidiendo completamente los ojos del espíritu y los ojos de la carne; atendiendo a la naturaleza, el hombre ve carne de su carne en la mujer, mientras que, atendiendo a la eticidad, únicamente ve espíritu de su espíritu en la esencia ética, y por medio de ésta.

Según ello, la eticidad está determinada de tal modo que el individuo vivo, en cuanto vida, es igual al concepto absoluto, su consciencia empírica forma una unidad con la consciencia absoluta y esta misma es consciencia empírica, una intuición diferenciable en sí misma, pero de tal modo que esta diferenciación *(Unterscheidung)* resulta ser enteramente algo superficial e ideal, de forma que el ser-sujeto resulta no ser nada en la realidad y en la diferenciación. Este total ser-igual resulta posible únicamente a través de la inteligencia o del concepto

absoluto, por el cual el ser vivo queda puesto como contrario de sí mismo, como objeto, quedando establecido este mismo objeto como vitalidad absoluta y absoluta identidad de lo uno y lo múltiple, no como toda otra intuición empírica, sometida a una relación constitutiva, sirviendo a la necesidad como algo limitado, teniendo la infinitud fuera de sí.

Así pues, en la eticidad está el individuo de un modo eterno; su ser y su hacer empíricos son absolutamente generales; ello es así porque lo que actúa no es lo individual, sino que es el espíritu general y absoluto el que actúa en lo individual. La opinión que tiene la filosofía del mundo y de la necesidad, según la cual todas las cosas están en Dios, al no constituir ninguna singularidad, es una opinión que para la consciencia empírica está totalmente realizada, en cuanto aquella singularidad del obrar, del pensar o del ser tiene su esencia y significado sola y exclusivamente en el todo, y únicamente el todo es pensado, (157) en tanto que es pensado su fundamento *(Grund),* y el individuo no sabe ni se imagina ningún otro fundamento; puesto que la consciencia empírica no ética consiste en que, entre el ser uno de lo general y lo particular, de lo cual es aquélla el fundamento, introduce cualquier otra singularidad como fundamento; aquí, por el contrario, la identidad absoluta, que antes era de la naturaleza y constituía algo interno, ha pasado a la consciencia *(Bewusstsein).*

Pero la intuición de esta idea de la eticidad, la forma en la que esta idea aparece del lado de su particularidad, es el *pueblo.* Se trata de reconocer la identidad de esta intuición y de la idea. En el pueblo queda establecida de un modo absoluto formal la relación de una multitud de individuos, no una multitud exenta de relación ni una mera mayoría o pluralidad *(Mehrheit);* no se trata de una multitud sin relación: una multitud en cuanto tal no establecería la relación que existe en la eticidad, la subsunción de todos en algo general que tuviese realidad para la consciencia de todos, que formase una unidad con ellos y tuviera poder y fuerza sobre ellos cuando éstos quisieran ser individuos aislados, y fuese idéntica a ellos de un modo amistoso u hostil; la multitud es más bien singularidad absoluta, y el concepto de la multitud, en tanto que los individuos forman una unidad, consiste en su abstracción, algo extraño a ellos, fuera de ellos; tampoco se trata de una mera mayoría o pluralidad, pues la universalidad concreta, en la que los individuos forman una unidad, es indiferencia absoluta; en una mayoría o pluralidad no está establecida, empero, la indiferencia absoluta, sino que la pluralidad no es la multiplicidad *(Vielheit)* absoluta, en tanto que representación *(Darstellung) de* todas las diferencias, a través de cuya totalidad o universalidad *(Allheit)* se presenta precisamente sólo la indiferencia, de un modo real, puede ser una indiferencia universal.

En tanto que el pueblo constituye la indiferencia viviente y está aniquilada toda diferencia natural, el individuo se contempla en cada uno como sí mismo, llegando a la más alta objetividad del sujeto *(Subjektobjektivität);* y precisamente por ello, esta identidad de todos no es una identidad abstracta, no es una igualdad propia de la burguesía *(Bürgerlichkeit),* sino una igualdad absoluta, y una igualdad intuida, una igualdad que se presenta en la conciencia empírica, en la conciencia de la particularidad; lo universal, el espíritu, está en cada uno y para uno, incluso en tanto que se trata de algo singular o individual *(Einzelnes).* Al mismo tiempo, este intuir y este ser-uno son inmediatos, el intuir no es de otro modo que el pensamiento, no es simbólico; entre la idea y la realidad no se introduce ninguna particularidad que tuviese que ser previamente aniquilada por el pensamiento (158) y ya no fuese en sí y para sí igual a lo universal; y esta universalidad concreta, que ha incorporado en sí misma la particularidad en cuanto tal, es la divinidad *(Göttlichkeit)* del pueblo, y, si se contempla esto que es universal bajo la forma ideal de la particularidad, es el dios del pueblo; este dios representa una manera ideal de contemplar o intuir *(anschauen)* al pueblo.

La consciencia es lo infinito, el concepto absoluto, en la forma de la unidad; pero en la

consciencia empírica el concepto sólo está puesto en tanto que relación; los opuestos del concepto *existen (sind),* y son por tanto opuestos; su unidad, como tal, es una unidad oculta, apareciendo como cantidad en los opuestos, es decir, bajo la forma de la posibilidad de ser escindida (en una consciencia única), y la realidad de ser-escindido *(Geteiltsein)* es precisamente la oposición; en la eticidad, empero, esta separación es para la misma consciencia empírica una determineidad ideal; la consciencia empírica reconoce en lo opuesto, en el objeto, absolutamente lo mismo que es el objeto; dicha consciencia contempla o intuye la mismidad *(Dieselbigkeit).*

Esta intuición es absoluta porque es sin más objetiva; en ella se ha exterminado todo ser-individualizado *(Einzelnsein)* y toda sensación, pero es sensación porque se encuentra en la consciencia; su contenido es absoluto, pues ese contenido es lo eterno y está liberado de todo aquello que es subjetivo; los opuestos *(Gegensátze),* es decir, lo empírico y la intuición, caen por sí mismos en el interior de la misma intuición empírica hasta tal punto, que sólo se manifiestan como juegos *(Spiele).* Queda suprimida *(aufgehoben)* toda relación con la necesidad, de modo que el aniquilar y lo práctico, que comenzaba con el aniquilar del objeto, ha pasado a su contrarío, al aniquilamiento de lo subjetivo, por lo que lo objetivo consiste en la identidad absoluta de ambos.

Esta totalidad tiene que ser considerada según los momentos de su idea de la siguiente manera: primero se ha de considerar el estado de reposo *(Ruhe)* de dicha totalidad, o la constitución del Estado, luego su movimiento, o el gobierno; en el primer caso, la idea se da como intuición; en el segundo caso, la idea se da según la relación constitutiva, pero de tal modo que aquí la esencia, la totalidad misma, es identidad absoluta de la intuición y del concepto; y la forma de esta identidad, bajo la cual aparece ésta, es algo del todo superficial; los extremos de la relación fundamental son, en definitiva, la totalidad misma, no son abstracciones, las cuales sólo existirían por medio de la relación constitutiva.

Sección primera
La Constitución del Estado

(159) El pueblo constituye la indiferencia absoluta de todas las deter-mineidades de lo práctico y lo ético, en tanto que totalidad orgánica. Los momentos de esta totalidad, como tales momentos, son la forma de la identidad, de la indiferencia, luego de la indiferencia y finalmente de la absoluta indiferencia viva; pero ninguno de estos momentos es una abstracción, sino una realidad.

1. LA ETICIDAD COMO SISTEMA, EN ESTADO DE REPOSO

El concepto de la eticidad ha sido colocado en la objetividad de ésta, en la supresión de la singularidad. Este ser-aniquilado de lo subjetivo en lo objetivo, el ser integrado *(Aufgenommensein)* absoluto de lo particular en lo universal es:

a) Intuición: lo universal no es algo formal, algo opuesto a la consciencia y a la subjetividad o a la vitalidad individual, sino algo que está en la intuición y forma absolutamente una unidad con ella. En cada forma *(Gestalt)* y manifestación de la eticidad queda suprimido el contraste *(Gegensatz)* de una oposición y una negación por medio de la integración de ambas; pero la separación de lo particular y lo universal aparecería

formalmente *(ernstlich)* como una servidumbre de lo particular, como algo sometido a la ley ética *(Sittengesetz),* después como la posibilidad de otra ley ética. En lo ético no existiría ninguna necesidad. No se soportaría el dolor, pues no se le contemplaría en su objetividad y no se le distinguiría y la acción ética se convertiría en una incidentalidad *(Zufälligkeit)* de la visión profunda de las cosas *(Einsicht),* pues con la separación queda establecida la posibilidad de otra consciencia.

b) Esta eticidad —igual que este espíritu viviente e independiente que se presenta como un Briareo, provisto de miríadas de ojos, brazos y otros miembros, cada uno de los cuales constituye un individuo absoluto— es algo absolutamente universal, y, respecto al individuo, cada parte de esta universalidad concreta y todo lo que pertenece a ella aparece como un objeto, como una finalidad *(Zweck).* Constituye un ideal para el individuo como tal o en la manera en que se introduce en su conciencia; pero «se introduce en su conciencia» (160) no significa otra cosa que quedar establecido como tal individuo. Mas es distinto en la medida en que el individuo asume en sí mismo la eticidad absoluta y ésta aparece en él como su propia individualidad. Aquí, como en general de ningún modo se quiere decir que la voluntad, la arbitrariedad, que serían establecidas por medio del individuo, subsumirían la eticidad, de forma que la dominasen, la estableciesen negativamente como enemigo y destino; más bien sucede que el subsumir es única y exclusivamente la forma externa de la subjetividad bajo la cual aparece la eticidad sin que por eso resulte afectada su esencia. Esta manifestación suya constituye la *eticidad de lo singular* o las *virtudes.* Puesto que lo individual es lo singular, constituyendo la posibilidad, lo negativo y la determineidad, las virtudes en su de-termineidad son también algo negativo, posibilidades de lo universal. Así pues, aquí queda establecida la diferencia *(Unterschied)* entre la moral y el derecho natural, no como si la moral estuviese separada o excluida del derecho natural, pues más bien resulta que el contenido de la moral se encuentra por completo en el derecho natural; las virtudes aparecen en lo que es ético de un modo absoluto, pero sólo en su carácter transitorio.

La eticidad es ahora:

α) En tanto que *eticidad absoluta:* no el modelo *(Inbegriff),* sino la indiferencia de todas las virtudes. No aparece como amor a la patria, al pueblo y a las leyes, sino como la vida absoluta en la patria y para el pueblo. La eticidad absoluta es la absoluta verdad, pues la falta de verdad o la inautenticidad *(Unwahrheit)* se da solamente al fijar una determineidad; sin embargo, toda singularidad queda suprimida en lo eterno del pueblo. La eticidad absoluta es asimismo la educación absoluta *(Bildung),* pues en lo eterno se encuentra el aniquilamiento real empírico de todas las determineidades, así como el cambio de todas esas determineidades. La eticidad absoluta constituye el absoluto desinterés o altruismo *(Uneigennützikgeit),* pues en lo eterno no hay nada que sea propio. La eticidad absoluta representa en cada uno de sus movimientos el más alto grado de libertad y belleza, pues su belleza es el ser-real *(Reellsein)* y la configuración *(Gestaltung)* de lo eterno. La eticidad absoluta está exenta de pena *(Leiden) y* es dichosa; pues en ella se encuentra suprimido todo tipo de diferencia y de dolor. La eticidad absoluta es lo divino, algo absoluto, real, existiendo, existente, sin ningún tipo de encubrimiento, sin que tampoco suceda que todo ello hubiera que elevarlo primero a la idealidad de la divinidad y que sólo pudiera extraerse a partir del (161) fenómeno y de la intuición empírica; la idealidad absoluta es inmediatamente intuición absoluta.

Pero el movimiento *(Bewegung)* de esta absoluta eticidad recorre todas las virtudes, tal

como se encuentra en el concepto si bien no se fija en ninguna. En el movimiento, lo ético tiende hacia la diferencia y la suprime; el fenómeno es el tránsito *(Übergang)* de lo subjetivo a lo objetivo y el suprimir dicha oposición.

Esta actividad del producir no tiende hacia un producto, sino que inmediatamente lo destruye y hace aparecer el vacío *(Leerheit)* de las determineidades. Esta diferencia en su manifestación es la determineidad, y ésta queda establecida como algo que hay que negar. Pero esto que ha de ser negado tiene que ser por sí mismo una totalidad viva. Lo ético ha de contemplar, en su diferencia misma, su vitalidad, y ello ha de ser aquí de tal manera que la esencia de este ser vivo contrapuesto quede establecida como algo extraño y como algo que ha de ser negado; no como sucede en la educación *(Erziehung),* donde la negación, la subjetividad resulta ser solamente la superficie o lo externo del niño. Una diferencia así la constituye el *enemigo,* y la diferencia, puesta en relación *(Beziehung),* es al mismo tiempo como su contrario, como el contrario del ser de los opuestos, como la nada del enemigo, y esta nada, proporcional a las dos partes, constituye el peligro del combate. El enemigo del que se habla sólo puede ser, respecto a lo ético, un enemigo del pueblo, y él mismo sólo puede ser un pueblo. Ya que aquí irrumpe la individualidad, el individuo singular se expone al peligro de la muerte *por* el pueblo.

Pero, aparte de este aspecto negativo, aparece también el aspecto positivo de la diferencia y, del mismo modo, como eticidad, o, de otro modo, como eticidad en lo individual, o como las virtudes. La valentía consiste en la indiferencia de las virtudes, en tanto que negatividad, o la virtud en determineidad, pero en la absolutez *(Absolutheit)* del ser-determinado. La valentía es, pues, la virtud en sí, pero la virtud formal, ya que toda otra virtud es solamente *una* virtud Como ahora la determineidad está en la diferencia en tanto que multiplicidad, aparece en ella también toda la guirnalda de las virtudes. En la guerra, en tanto que ésta es una representación de lo negativo y de lo múltiple y de su aniquilamiento, hace, pues, su aparición multiplicidad de las relaciones constitutivas determinadas, y en ellas las virtudes. Aquéllas aparecen como lo que son, establecidas por necesidad empírica, y vuelven a desaparecer con la misma prontitud, desapareciendo con ellas el existir *(Dasein)* de las virtudes, las c les, como están poseídas por una prisa acuciante, lo mismo existen (162) sin ninguna relación con una determinada totalidad (con la situación total de un ciudadano), y entonces vienen a ser también vicios.

El estado de necesidad provocado por la guerra establece tanto la más excelsa sobriedad como la mayor pobreza y manifestación de la codicia y más tarde del goce, que es también disipación, porque es incapaz de pensar en el día de mañana, en toda la vida y en el modo de subsistencia. El sentido de la economía *(Sparsamkeit)* y la generosidad se convierten en codicia y en la mayor crueldad frente a sí mismo y los demás, pues la superlativa indigencia exige esa limitación, convirtiéndose también en despilfarro *(Verschwendung);* entonces se disipa la propiedad, puesto que no puede mantenerse, ya que resulta completamente incalculable la distribución de gastos, tanto para uso propio y ajeno como para cubrir las necesidades. Asimismo, se encuentra presente de modo eminente la realidad no integrada totalmente en la indiferencia, el no-llegar-a-ser-virtud *(Nichttugenduden)* de la determineidad, sino el ser en su negatividad, o el aniquilar.

Con el trabajar sucede lo mismo que con lo ético de *las* virtudes. La necesidad provocada por la guerra exige tanto los mayores esfuerzos corporales y una unidad conceptual completa y formal del espíritu en el trabajo mecánico, como la mayor servidumbre, propia de una obediencia puramente externa. Así como las virtudes existen sin la hipocresía externa e interna, ateniéndonos a la hipocresía externa, su manifestación y su exterioridad estarían

impuestas por medio de la arbitrariedad *(Willkür)* del sujeto, el cual tendría, sin embargo, en su interior, otra cosa en mientes; pero eso no puede ocurrir aquí, pues lo ético es la esencia, lo interior; lo mismo ha de decirse respecto a la hipocresía interna, la cual, consciente de su eticidad, conserva por medio de esa consciencia, su subjetividad y es moralidad [1]; el trabajo carece asimismo de finalidad, de necesidad *(Bedürfnis)* y de relación con la sensibilidad *(Empfindung)* práctica, no tiene subjetividad, y tampoco guarda relación con la posesión y la adquisición, por lo que con el trabajo mismo desaparecen su finalidad y su producto.

Esta guerra no es una guerra de familias contra familias, sino de pueblos contra pueblos, y con ello queda el odio mismo indiferenciado, libre de todo personalismo. La muerte se introduce en lo universal, del mismo modo que procede de lo universal, y está exenta de cólera, la cual se suscita a veces del mismo modo que se suprime. El arma de fuego equivale a la invención de la muerte general, indiferente,

[1] Al margen: Allí la apariencia exterior, aquí la apariencia interior, la consciencia de haber cumplido con su deber, de que este deber resplandece ante el individuo mismo.

(163) impersonal, y constituye su objeto el honor nacional, no el hecho de que un individuo singular resulte herido; la lesión, que es el pretexto o motivo *(Veranlassung)* de la guerra, llega completamente a cada individuo en la indiferencia del honor.

β) *Eticidad relativa,* que se refiere a relaciones fundamentales y no se organiza libremente ni se mueve en ellas, sino que deja existir la determineidad que en ellas se encuentra, pero llevándola a una igualdad superficial, parcial, que sólo se localiza en el concepto. Esta forma de la eticidad crea, por tanto, el derecho y es honestidad, *rectitud (Rechtschaffenheit).* Allí donde la rectitud actúa y se hace real, se mantiene en el derecho de que cada uno reciba lo que le corresponde, pero no ciertamente según las leyes escritas, sino que la rectitud toma en consideración la totalidad del caso y habla en nombre de la equidad *(Billigkeit)* sí el derecho no está decidido; en otro caso, la rectitud ha de atenerse al derecho. En la equidad, empero, en caso de que se den necesidades acuciantes, la rectitud atenúa lo objetivo del derecho, teniendo en cuenta circunstancias empíricas de necesidad, de una ignorancia *(Unwissenheit)* que se dice disculpable o de una confianza subjetiva. La totalidad de la rectitud es la existencia empírica del individuo singular, de cuya conservación se ocupa la rectitud en sí y en otros.

La rectitud se ocupa de la familia según la posición *(Stand)* en que ésta se encuentra, y también se ocupa de los conciudadanos, ayuda a superar una necesidad concreta y se irrita ante malas acciones. Lo universal, lo absoluto de la eticidad, y el modo en que ello tendría que ser en su realidad y estar sometido a ésta, es, para la rectitud, un *pensamiento.* El supremo impulso de la eticidad radica en tener algunos pensamientos sobre esto, pero su razón consiste a la vez en que la eticidad llega a ver cómo puede llegar a modificarse la situación empírica, y en que ésta le importa demasiado para permitir que le ocurra algo a dicha situación. La razón de la eticidad consiste, pues, en darse cuenta de que la eticidad absoluta ha de seguir siendo un pensamiento.

En relación con lo negativo y la abnegación *(Aufopferung),* sacrifica parte de su ganancia para el pueblo, tanto para [fines] universales según un concepto, en impuestos *(Abgaben)* acordes con la igualdad de la justicia, como, en lo particular, para los pobres y los enfermos. Pero la rectitud no puede entregar ni toda la posesión ni la vida, pues en ella está fijada la singularidad, es decir, que la persona y la vida no son solamente algo infinito, sino algo absoluto. La rectitud no puede ser, por tanto, valiente, como tampoco puede recorrer toda la serie de las virtudes u organizarse como virtud sólo para el momento; pues la virtud existe por si mismo para el momento exenta de finalidad y de relación con otra totalidad que no sea la

que tiene en si misma. La totalidad empírica de la existencia impone sus limites determinados al altruismo y al desprendimiento y ha de estar bajo el dominio del entendimiento.

γ) La *confianza (Zutrauen)* está en la identidad de la primera potencia o modo y en la diferencia de la segunda; de modo que esa identidad de la eticidad absoluta equivale a una intuición encubierta, no integrada y formada al mismo tiempo en el concepto, por lo que dicha identidad se encuentra fuera de ella la intuición en la forma de su intelectualidad. Respecto a la solidez y la integridad de la intuición, que están desprovistas del conocimiento y de la forma y adolecen, por tanto, de entendimiento en orden al actuar, esta misma intuición, en tanto que se encuentra configurada *(ausgebildet),* constituye precisamente un poder frente al cual son diferentes, pero al mismo tiempo recelosos, pues la singularidad, en la que la intuición les llega, puede parecer llevarlos en torno al todo, y no puede hacérsele evidente la identidad de la intuición absoluta y de la forma en tanto que término medio singular. No es a través del entendimiento —pues por medio de éste temen, lógicamente, ser engañados— como han de ponerse en movimiento, sino a través de la totali-dad *(Ganzbeit)* de la confianza y de la necesidad, por medio de un impulso *(Antreiben)* externo que tiende asimismo hacia el todo.

Tan elemental como la intuición ética de la confianza resulta ser también su trabajo. Este no proviene del entendimiento, ni se encuentra en el caso aislado *(Vereinzelung)* de la rectitud, sino que es entero y compacto, y no tiende al aniquilamiento y la muerte del objeto, sino que deja hacer y producir lo útil por medio de la naturaleza.

Asimismo, se le conserva su propiedad en el caso de la ignorancia del derecho, mediatizándola por medio de la pasión y la verbosidad *(Beredung)* de la discusión. Por contar con algo eterno, esta confianza es también capaz de valentía.

En la totalidad real y absoluta de la eticidad, estas tres formas de a misma han de ser también reales. Cada una ha de organizarse para í misma, ser un individuo y adoptar una figura *(Gestalt),* pues 1 mixtura *(Vermischung)* consiste en la carencia de forma de lo navalmente ético y desprovisto de saber. Se comprende que la eticidad, al organizarse cada una de sus formas, sea precisamente por ello totaidad y lleve en sí las otras potencias de la forma, pero de un modo conforme a la etícidad y al mismo tiempo desorganizadamente, tal (165) como esas potencias ya han sido mostradas, según conceptos, en cada una de las formas.

La individualización *(Individualisierung),* el vivir vivo no es posible sin singularización *(Vereinzelung).* Cada principio y potencia tiene que acercarse sin reservas a su concepto, pues la potencia [es] real, y ha de aspirar al goce de sí misma *(Selbstgenuss)* y a ser para sí. La potencia ha tomado totalmente en sí misma, en su concepto o en su indiferencia propios, la identidad relativa con el otro, por, tanto, configurándose *(gestaltet),* de modo que todo lo que constituye potencia ha de precipitarse hacia esa configuración propia; porque la infinitud es pura y simplemente una con la realidad, pero es en la infinitud donde se encuentra la diferencia de las potencias.

El hecho de que la naturaleza física exprese a su manera las potencias puramente configuradas y establezca de un modo vivo cada un de ellas para sí, ese hecho sólo parece ser más fácil de admitir debido a que, según el principio de la multiplicidad de la naturaleza, todo lo que es singular podría ser incompleto; pero en lo ético, cada singular debiera ser algo absolutamente completo, por lo que cada uno pretende sin reservas para sí la totalidad absoluta y real, pues la singularidad de cada uno es la singularidad absoluta o el concepto puro, es decir, la negación de todas las determineidades. Pero precisamente este concepto absoluto, esta negación, constituye la suprema abstracción, y, de un modo inmediato, lo

negativo. Lo positivo consiste en la unidad de esta forma con la esencia; pero esto equivale a la ampliación de la eticidad en un sistema de potencias (y de la naturaleza), de forma que la potencia ética, que se organiza, sólo puede organizarse en individuos como si fueran su materia *(Stoff),* por lo que no es el individuo en cuanto tal lo absoluto auténtico *(wahrhaft),* sino únicamente lo absoluto, formal: lo verdadero o auténtico es el sistema de la eticidad.

Por ello, este sistema tampoco puede ser pensado de modo que, en cuanto sistema absoluto, se encuentre en el individuo como tal, a saber, en cuanto configurado *(ausgebildet),* distribuyéndose completamente en sus potencias; pues su esencia es lo etéreo *(Atherizität),* lo elemental, lo puro, que ha sometido las unidades y las ha sacado de su aspereza para disolverlas en la suavidad absoluta. Lo primero no es la singularidad del individuo, sino la vitalidad de la naturaleza ética, la divinidad, por lo que el individuo singular es demasiado pobre respecto a su esencia para llegar a comprender su naturaleza en toda su realidad. Momentáneamente, el individuo puede en tanto que indiferencia formal, representar, el individuo es lo negativo, el tiempo, (166) y vuelve a aniquilarlos; lo ético ha de concebirse, empero, como naturaleza, como existir *(Bestehen)* de todas las potencias, y cada una en su forma *(Gestalt)* viva, ha de formar una unidad con la necesidad y existir como identidad relativa; pero esta necesidad no tiene ninguna realidad, salvo en la medida en que cada potencia tenga realidad, es decir, totalidad.

Las potencias o modos de la eticidad, al presentarse en esta realidad dentro de la completa totalidad, constituyen los *estados* o *estamentos (Stände)**, constituyendo el principio de cada uno de ellos la forma determinada de la eticidad que se ha mostrado hace un momento. Existen, pues, un estado de la absoluta y libre eticidad, un estado de la rectitud u honestidad *(Rechtschaffenheit)* y un estado de eticidad no libre o eticidad natural.

Según el concepto verdadero de estamento *(Stand),* éste no consiste en una universalidad concreta que esté fuera de él o sea un pensamiento, sino que la universalidad concreta está en él de un modo real. Se reconoce en su igualdad y se constituye como algo universal frente a algo universal, y la relación fundamental de los diferentes estados [no] es una relación de singulares a singulares, sino que cada singular existe, [por el hecho de que] pertenece a un estado o estamento, siendo algo universal y con ello un verdadero individuo, y una persona.

Así resulta, por ejemplo, que la situación de esclavitud no constituye ningún estado, pues dicha situación sólo es universal formalmente. El esclavo se relaciona con el dueño como algo singular.

a) El *estamento absoluto* tiene por principio la pura eticidad absoluta, y en la exposición anterior de dicha eticidad se halla expuesto ese mismo estado; pues su ser-real y su ideal son simplemente uno, ya que la idea es la idea absoluta.

En el ser-real de la eticidad absoluta ha de considerarse sólo en qué manera se produce este estado respecto al existir de la diferencia y cómo se puede diferenciar en él el ser-práctico. Según se expuso anteriormente, en la idea misma el ser-práctico es sólo pura y simplemente negativo, y en su realidad aparta violentamente de sí tanto las relaciones fundamentales como las virtudes referentes a dichas

* *Stand,* singular; *Stände,* plural, significa estamento o estado social. Hegel apenas emplea la palabra *Klasse,* clase, por lo que cuando se refiere a *Stände* de la Sociedad Civil (que según él mismo dice, sólo aparece como diferencia entre la Familia y el Estado en el mundo moderno) la palabra estamento tiene también con frecuencia el valor de clase social. En cambio, cuando los *Stände* se refieren al Estado (al modo de representación) el término conserva, aunque con matices, el valor de estamento. (N. del T.)

(167) relaciones, abandonándolas a la incidentalidad empírica. Pero para la realidad de la eticidad, o para el estamento en cuestión, la necesidad *(Bedürfnis)* y el uso de las cosas constituyen una necesidad *(Notwendigkeit)* absoluta que le persigue de cerca, pero no puede

hacerlo en la forma expuesta aquí, es decir, en la forma de su ser-separado; ello es así porque su trabajo sólo puede ser un trabajo general, pero el trabajo realizado para satisfacer una necesidad sería un trabajo singular. La satisfacción de la necesidad misma es, ciertamente, también una singularidad; pero tampoco debe aparecer aquí otra cosa que no sea la satisfacción de esa necesidad o la pura singularidad práctica, pues esta satisfacción es, en cuanto tal, puro aniquilamiento del objeto, negación absoluta, y no significa ninguna mezcolanza *(Vermischung)* de la negación ideal con el objeto ni una difusión *(Ausdehnung)* de las consecuencias de esta mezcolanza, ningún establecer parcial de la inteligencia en el objeto, nada práctico, ningún formar de algo inanimado, cuyo resultado fuese, sin embargo, el aniquilamiento; más bien resulta que el trabajo no puede ser otro que el trabajo de la guerra o un educar para este trabajo; pues la actividad inmediata en el pueblo no constituye un trabajo, sino una actividad orgánica en sí y absoluta.

Pues bien, sí esta actividad no puede guardar ninguna relación con la necesidad y ésta no puede ciertamente ser satisfecha sin trabajo, resulta entonces necesario que el trabajo se realice a través de los otros estados, suministrándosele a aquél lo que está preparado y dispuesto a hacer frente a la necesidad, quedándose únicamente aniquilamiento inmediato en el goce. Mas esta relación constitutiva de este estado con los otros dos consiste en dar cabida en la indiferencia a una relación fundamental de la misma realidad existente según la forma posible. Esta forma es aquí la igualdad; y, puesto que esta relación constitutiva representa por su contenido una utilidad de los otros estados para el primero, de modo que aquéllos le proporcionan algo que le es necesario, convirtiendo éste en propios los bienes y productos ajenos, resulta que, de acuerdo con la igualdad, ha de ser a su vez útil para los otros. Pero esto lo es él de manera más elevada, y luego al modo de los otros.

La relación de la utilidad *(Nützlichkeit)* es, por su contenido, en parte, la relación de la diferencia entre ambos, relación según la cual el estamento absoluto representa para ellos el poder absoluto, y, en parte, la relación de la igualdad, relación según la cual el estado absoluto se encuentra en lo negativo y existe, por tanto, para ambas partes según su manera inmanente.

(168) La primera utilidad consiste en que el estado absoluto es la figura ética real y absoluta y representa, por tanto, para las otras formas la imagen de lo absoluto que se mueve y existe, la suprema intuición real que reclama la naturaleza ética. Estos estados permanecen, conforme a su naturaleza, en este intuir. No están contenidos en el concepto infinito, por el que esto sólo sería para la consciencia de los estados algo establecido y exterior, pura y simplemente su espíritu absoluto, propio, moviéndoles un espíritu que superaría todas sus diferencias y determineidades. Dado que su naturaleza ética logra esta intuición, es un beneficio que les otorga el primer estado. En la medida en que eso se presenta en la figura de algo objetivo, constituye su esencia interna absoluta, sigue siendo para ellos algo oculto y no se une a su individualidad y su consciencia.

El otro beneficio, acorde con su manera de ser, se produce en lo negativo, de modo que al lado del primer estado se pone asimismo el trabajo, pero el trabajo absolutamente indiferente, el del gobierno y de la valentía. Con relación a los otros estamentos, o en ellos, este trabajo constituye la seguridad de su propiedad y de su posesión, de forma que la seguridad absoluta consiste en que a esos mismos estamentos, por lo menos al segundo, se les dispense de la valentía.

b) El *estado de la rectitud* u *honestidad* se da en el trabajo de la necesidad, en la posesión, en la actividad adquisitiva y en la propiedad. Como la unidad que se encuentra en estas

relaciones básicas es algo pura y simplemente ideal, producto del pensamiento, debido al ser-fijo *(Festsein)* de la diferencia, únicamente adquiere realidad en el pueblo. Esta unidad constituye el poder abstracto, absolutamente exento de contenido, sin sabiduría práctica *(Weisheit);* debido a la incidentalidad de las cosas reales y de la arbitrariedad que se encuentra en ellas, su contenido sigue poniéndose, pues, en la adqui-sición, en los contratos. Lo universal, lo jurídico de estas relaciones fundamentales se convierte en violencia real y física frente a la particularidad, la cual quiere oponérsele negativamente. Este estar inmerso en posesión y particularidad deja de ser aquí servidumbre con respecto a la indiferencia absoluta; está indiferenciado en la medida de lo posible, o bien la indiferencia formal, el ser-persona *(Personsein)* queda reflejado en el pueblo, y el poseedor no llega a caer con toda la esencia, gracias a su diferencia, es decir, no cae en una dependencia personal, sino que su indiferencia negativa se pone como algo real, de modo que el poseedor es, por tanto, ciudadano *(Bürger), bourgeois,* y se le reconoce como universal. En el primer estado queda aniquilada toda particularidad de la individualidad, y entonces (169) resulta que ese estado también viene a ser como universal frente al segundo, el cual queda así determinado por sí mismo, pero a causa del ser-fijo de su posesión resulta ser solamente algo formalmente universal, absolutamente singular.

Ya que el trabajo se convierte, asimismo, en un trabajo universal, resulta que, entonces, como ese trabajo no tiende a la totalidad de la necesidad según su materia, sino únicamente según el concepto, a causa de la satisfacción de la necesidad física se establece una dependencia universal. El valor y el precio del trabajo y del producto se determinan según el sistema general de todas las necesidades; y tanto lo arbitrario del valor, arbitrariedad que se basaba en la necesidad particular de los demás, como la incertidumbre acerca de la cuestión de saber si el exceso o sobreabundancia es necesario para otros, todo ello se suprime completamente. La universalidad concreta del trabajo o la indiferencia de todos, en tanto que constituye su término medio mediante el que se comparan y en el cual podría transformarse inmediatamente cada singular, poniéndose como algo real, es el *dinero;* del mismo modo que el activo intercambio general, el hacer *(Tun)* que mediatiza la necesidad y el exceso particulares constituye el *estado comerciante (Handelsstand),* el supremo punto de universalidad concreta en el intercambio de la ganancia *(Erwerb).* Lo que produce consiste en que recoge la sobreabundancia existente en lo particular y la convierte, por ende, en un universal, del mismo modo que aquello que ese estado intercambia es asimismo dinero, o lo universal.

Puesto que donde el intercambio o, en general, el transmitir de la propiedad a otra persona se convierte en algo ideal, debido en parte a la posesión universalmente conocida de uno, cuyo conocimiento universal impide que se transmita, por cuanto la propiedad y su certeza se apoyan parcialmente en ella —en parte debido también al disociarse empírico de la simultaneidad *(Zugleichseins)* del intercambio—, aquella idealidad queda establecida de modo real, por el hecho de que todo el poder del Estado depende de ella, como si hubiese sucedido efectivamente lo que debe suceder, y el fenómeno empírico del intercambio se vuelve indiferente. El fenómeno empírico de la posesión o de la no-posesión se vuelve también indiferente del mismo modo, dependiendo de la mayor o menor proximidad en la absoluta relación interna del individuo con la cosa *(Sache),* que ésta sea propiedad suya o no. Los dos juntos constituyen la *justicia* referente a la propiedad real *(dingliches).*

La lesión *(Verletzung)* personal, que en la potencia natural llegaba a ser infinita, una cuestión de honor y de la persona entera, en el (170) sistema real se convierte en esta abstracción determinada de la lesión; pues, ya que la indiferencia del individuo constituye

aquí la absoluta indiferencia, el pueblo, aunque éste no puede ser objeto de lesión, resulta que no queda más que justamente la determineidad y particularidad de la lesión. Así pues, en un ciudadano como tal lo universal resulta tan poco lesionado, y hay tan poco que vengar o que esté en peligro, que sólo queda por liberar la determineidad suprimiéndola, de tal modo que el que ha sido objeto de lesión u ofensa quede justamente debajo de esa determineidad. De esta manera, la venganza se transforma en castigo *(Strafe)*, pues la venganza es indeterminada y pertenece al honor y a la totalidad. Aquí es asumida *(übernommen)* por el pueblo, pues en lugar del particular que ha sido objeto de lesión, aparece la universalidad abstracta pero real, no la universalidad viviente propia del individuo.

Ahora bien: para la honradez o rectitud, la totalidad viviente es la familia o totalidad natural, así como una situación *(Zustand)* de propiedad y de subsistencia, situación que, en la medida de lo posible, también está asegurada para la totalidad empírica de la vida entera y de la educación de los niños.

La mencionada situación no es capaz de virtud ni de valentía, pues la virtud es una individualidad libre. La honestidad figura sin individualidad en la universalidad de su estamento, y sin libertad en la particularidad de sus relaciones fundamentales.

Lo máximo a que puede llegar dicho estamento por medio de la actividad en su producción es, en parte, la contribución a superar las necesidades del primer estado, y en parte ofrecer ayuda al menesteroso. En ambos casos se trata de una negación parcial de su principio: en aquél por lo universal según el concepto, en el segundo en lo particular debido a una necesidad empírica. Aquel sacrificar universal está desprovisto de vitalidad, del mismo modo que carece de universalidad este sacrificar más vivo.

La relación constitutiva interna de la familia también está determinada según el concepto. Lo que, a causa de la necesidad, se vincula al cabeza [de familia], en toda personificación del vínculo sólo se une como sirviente, en tanto que persona absoluta, por medio de contrato, y por tiempo determinado; pues, dado que cada individuo es persona absoluta, debe poder llegar a alcanzar una totalidad vital, a convertirse en un padre de familia. Esa es precisamente la relación fundamental que, cuando el vínculo es menos personal, se da sólo para determinados servicios y trabajos.

c) El estamento de la eticidad bruta es el *estado de los campesinos.* La figura de las potencias para dicho estado consiste en que éste (171) se encuentra, a la verdad, en relación con la necesidad física y en el sistema de la dependencia universal; pero es un estamento más patriarcal, cuyo trabajo y cuya ganancia representan una totalidad mayor y más envolvente.

Por otra parte, el carácter del trabajo mismo no es totalmente inteligente, y tampoco lo es directamente la preparación de la cosa respecto a la necesidad, sino que es más indirecto, concerniendo a la tierra o al animal, a algo vivo, de cuya potencia se apodera el trabajo, determinando así lo que tiene vida, lo cual, no obstante, se produce para sí mismo.

La eticidad propia de este estado es la confianza frente al estamento absoluto, según la totalidad del primer estado, totalidad que han de poseer cada relación fundamental y cada actuación *(Einwirkung);* ello es así debido a que la eticidad bruta de este estado únicamente puede estar abierta a la singularización *(Vereinzelung)* del hacer por la confianza, o de un modo forzado. A causa de su totalidad, el estamento campesino es también capaz de valentía, y, en lo que atañe a este trabajo y al peligro ante la muerte, puede asimilarse al primer estado.

II. GOBIERNO

En la potencia o modo anterior se ha expuesto el sistema de la eticidad en su quietud *(Ruhe);* lo orgánico para sí, así como lo inorgánico recogiéndose en sí mismo y formando un sistema en su realidad. Pero la potencia que ahora nos ocupa, reflexiona sobre el modo en que lo orgánico es diferente con respecto a lo orgánico, reconoce la diferencia entre lo universal y lo particular, así como la manera en que lo absolutamente universal está por encima de esa diferencia, suprimiéndola y produciéndola eternamente, o bien subsume lo absoluto en el concepto absoluto, el *movimiento absoluto* o el proceso de la vida ética. Este movimiento, que se extiende en el despliegue *(Entfaltung)* de todas las potencias y este despliegue a decir verdad establecido y producido primero, ha de ser expuesto en estas potencias; y, puesto que la esencia de esta potencia es la diferencia entre lo universal y lo particular, si bien representa al mismo tiempo la supresión de dicha diferencia, y este movimiento orgánico ha de poseer una realidad, aunque la realidad de lo universal consiste en que exista como una multitud de individuos, resulta que esta oposición *(Gegensatz)* ha de ser reconocida del modo en que lo universal es real o está en manos de individuos; de tal manera que estos individuos (172) estén en verdad en lo universal y se encuentren indiferenciados, y adquieran en la separación tal movimiento, que la particularización quede subsumida por él en lo universal, igualándose absolutamente a él.

Por lo que se refiere al poder, lo universal considera en su realidad a lo particular —pues no importa en qué potencia esté—, lo que gobierna es formal, lo universal absoluto; el poder del todo depende de ello. Pero el gobierno ha de ser al mismo tiempo lo universal positivo absoluto, gracias a lo cual el gobierno es potencia absoluta; y la cuestión está, por todas partes, en la diferencia consistente en que el Gobierno sea verdadera potencia frente a lo particular, y en que los individuos estén necesariamente en lo universal y en lo ético.

Esta determinación formal del concepto de una *Constitución (Konstitution),* la realidad de lo universal, en cuanto dicho universal está en oposición respecto a algo particular, y aparece por tanto como potencia y causa, ha de ser reconocida al mismo tiempo como totalidad en el separarse de las potencias, y este sistema —determinado según la necesidad, en la que se separan las potencias, y según el modo en que, dentro de la separación, está formada a la vez la potencia del gobierno para cada una de estas determineidades— es la verdadera constitución. Una totalidad verdaderamente ética ha de haber entrado en esta separación, y el concepto del gobierno tiene que presentarse como sabiduría de la constitución *(Verfassung),* de manera que la forma y la consciencia sean reales del mismo modo en que lo absoluto se encuentra bajo la forma de identidad y naturaleza; la totalidad *(Totalität)* existe únicamente como la unidad de la esencia y de la forma, de las cuales no ha de faltar ninguna. En relación a la constitución, en la que nada está separado, sino que el todo como tal se vuelve inmediatamente contra cada singularidad de la determinación, la rudeza o barbarie *(Roheit)* significa carencia de forma *(Forre)* y supresión de la libertad; pues ésta se da en la forma y en el hecho de que la parte individual constituye un sistema subordinado de todo el organismo que actúa por sí y para sí en su determineidad.

Por ello, este gobierno se divide inmediatamente en el gobierno absoluto y en el de las potencias o modos individuales.

A. El *gobierno absoluto*

Este gobierno parece consistir directamente en el primer estado o estamento *(Stand),* puesto que constituye la potencia absoluta (173) respecto a los restantes, la realidad de la eticidad absoluta y el espíritu real intuido de los otros, pero estando los otros en lo específico.

Sólo este primer estado constituye por sí mismo un estado frente a otro estado, y ha de ser algo superior a sí mismo y a su diferencia frente al otro estado.

En tanto que realidad absoluta y universal, este estado es realmente el gobierno absoluto; pero la naturaleza orgánica tiende al aniquilamiento y al tomar-en-sí *(Insichnehmen)* de la naturaleza inorgánica, conservándose por sí misma, por medio del espíritu interior, que pone la naturaleza orgánica y su reflejo como una naturaleza inorgánica. Esta última figura en el concepto como algo absolutamente universal, y el aniquilamiento y el potenciar *(Potenzieren)* de la misma por medio de la naturaleza orgánica, tiende necesariamente a lo peculiar de la misma. Esta naturaleza es en sí lo particular, pero está integrada en el concepto y en la infinitud, y a eso se llama su existir *(Bestehen).*

Asimismo, el estado absoluto constituye la naturaleza ética orgánica frente a la naturaleza inorgánica (del estado relativo) y la consume en la particularidad, de manera que el estado relativo ha de satisfacer al estado absoluto las necesidades de la vida, procurarle trabajo, de modo que aquél se individualice en intuición frente a esta oposición, pero por el hecho de ser un estado, es consciente de la diferencia del segundo y de la rudeza del tercero; se coloca separado de ello y adquiere el sentimiento de su alta individualidad o el orgullo, el cual, en cuanto consciencia de lo noble, aparta de sí, en su interior, la consciencia y el hacer de lo innoble, lo que es, precisamente, la misma cosa.

Tanto esta individualización espiritual como la otra de carácter físico, establecen una relación fundamental de la naturaleza orgánica con la inorgánica, y la limitación inconsciente de este movimiento y del aniquilamiento del último ha de establecerse de un modo consciente en lo ético, tiene que presentarse como término medio procreado y manifiesto, no quedar abandonado a sí mismo ni conservar la forma *(Form)* de naturaleza, sino que la frontera de la determineidad a aniquilar ha de ser conocida exactamente. Ahora bien, tal conocimiento es la *ley*.

El movimiento del primer estado frente a los demás está recogido en el concepto por el hecho de que ambos poseen realidad, ambos son limitados y la libertad empírica, tanto de uno como de otro, está aniquilada; esta conservación absoluta de todos los estados tiene que ser el gobierno superior, y en realidad, según su concepto, no puede corresponder a ningún estado, ya que representa la indiferencia (174) de todos ellos. Por tanto, el gobierno absoluto tiene que componerse de aquéllos que, por decirlo así, han abandonado el ser real en un estado y viven absolutamente en el estado ideal, los ancianos y los sacerdotes, que en realidad vienen a ser una misma cosa.

En la vejez desaparece el constituirse de la individualidad. Este constituirse ha perdido de la vida el aspecto de la figura *(Gestalt) y* de la realidad, y en el umbral de la muerte, la cual integrará al individuo de un modo absoluto en lo universal, ya está medio muerto. No obstante, debido a la pérdida de lo real de la individualidad, de lo particular, el constituirse sólo es capaz, aparte de su estado —que constituye la figura y particularidad de su individualidad—, de estar por encima de todos en la indiferencia y conservar el Todo en y a través de todas sus partes.

La conservación del Todo únicamente puede relacionarse con lo que es más indiferente, con Dios y la naturaleza, con los sacerdotes y con los ancianos; pues toda otra forma de la realidad se encuentra en la diferencia. Pero la indiferencia que la naturaleza produce en la vejez, y Dios en sus sacerdotes, consagrados solamente a él, parece la indiferencia que se encuentra existiendo fuera de la eticidad, y ésta parece tener que huir fuera de su territorio hacía la naturaleza, hacia lo carente de consciencia. Pero esto ha de ser así debido a que aquí se trata de la realidad, y la realidad pertenece a la naturaleza y a la necesidad. A lo ético

corresponde conocer la naturaleza y vincularla con esta potencia suya que expresa formalmente para sí la determineidad de una potencia ética.

La naturaleza se comporta aquí como instrumento. Es la mediadora de la idea determinada de lo ético y de su manifestación exterior. La naturaleza tiene que ser formalmente adecuada, en tanto que instrumento, a ese aspecto o fenómeno, es decir, sin contenido ético para sí, pero coincidiendo con la idea según la potencia y la determineidad formales; dicho de otro modo, su contenido no es, por sí mismo, otra cosa que justamente la posibilidad, lo negativo de la determineidad ética. Esta última, establecida de un modo ideal, necesita un instrumento, es decir, su realidad subjetiva, cuyo cuerpo inmediato, integrado en su unidad, indiferenciado en ella, considerado para sí, aparece como su instrumento; y para la idea, puesta idealmente, opuesta a la realidad, este cuerpo suyo aparece como algo incidental para ella, como algo que se encuentra a sí mismo, algo adecuado y coincidente.

En la naturaleza, el alma se forma inmediatamente su cuerpo, y ninguna de las dos cosas puede establecerse ni comprenderse sin (175) la otra parte. Se trata de una unidad originariamente inconsciente, sin separación. Pero en lo ético lo primero es la separación del cuerpo y alma, y la identidad es una totalidad o una identidad reconstruida. Para lo ideal, pues, el cuerpo hay que buscarlo como algo existente, formal, negativo en sí, y unirse a él, y en ello consiste la esencia de la construcción del gobierno; a saber, en que, para la determineidad del alma o determineidad ética, cuya realidad hay que conocer, se descubra aquello que está fuera de la diferencia, teniendo en consideración el hecho de que se trata de la determineidad ética. Al mismo tiempo se trata, empero, de que este instrumento no sea universal, adecuado para muchas cosas más, sino precisamente sólo para esta determineidad, pues, si no, por una parte, el instrumento quedaría con ello limitado frente a su naturaleza, y por otra parte, el mismo instrumento sería absolutamente potencia y pre-ponderancia para aquello por lo cual es algo que limita, en lugar de formar una unidad con eso mismo conforme a la esencia y al espíritu. El instrumento ha de tener en común con el espíritu la figura total, formar una unidad con él en relación con la determineidad o, como se suele decir, ha de tener los mismos intereses que él; sólo que la oposición del gobernante frente al gobernado constituye la forma externa de lo indiferente frente a lo diferente, de lo universal frente a lo particular.

Así, la edad representa el cuerpo de la indiferencia absoluta frente a todos los estados. La vejez carece de la individualidad que constituye la figura de cada individuo, y si bien el sacerdocio existe como la indiferencia no abandonada a la naturaleza, sino arrancada a ésta, y aniquila espontáneamente lo individual, hay que advertir, por una parte, que los ancianos del primer estado, en cuanto pertenecen a dicho estado, han llevado una vida divina; por otra parte, que el anciano del primer estado ha de ser él mismo un sacerdote y vivir como tal en la transición de la edad viril a la edad más avanzada, teniendo que producirse así una vejez absoluta, verdadera; por último, que el verdadero sacerdote también tiene necesidad tanto de la vejez exterior como de su cuerpo, puesto que su perfección no puede establecerse en una edad más temprana, contrariando a la naturaleza, sino que ha de esperar a la edad más avanzada.

En este gobierno supremo, la conservación *(Bewahrung)* del Todo, su relación constitutiva absoluta, están totalmente abandonadas; este gobierno equivale a la quietud absoluta en el infinito movimiento del Todo, y en relación a dicho movimiento. La ciencia de este gobierno desata la vitalidad de todas las partes, y esta vitalidad (176) es la del Todo y sólo por medio de éste. La vitalidad del Todo no consiste, empero, en una abstracción de la fuerza vital, sino en la identidad absoluta en la diferencia, la idea absoluta. Pero ésta, en

su absoluto y supremo separarse, no es otra cosa que la relación básica de los estados, construida en la primera potencia. Es lo absoluto en tanto que universal, sin ninguna determineidad, la cual aparece en las potencias particulares.

Esta idea indiferente del gobierno supremo no afecta a ninguna forma de particularidad y determineidad, las cuales aparecen en la ramificación del Todo en sus sistemas subordinados. Ninguna de esas formas tiene que repetir esta idea en esos sistemas; pues, para éstos, esa idea sería una potencia formal; más bien sucede que, una vez que ha quedado establecida esta diferencia entre los estados, la idea tiende a conservar dicha diferencia. Así pues, la idea es negativa con respecto a su hacer, pues el conservar de un ser vivo es algo negativo. La idea de que aquí se habla significa gobierno, es decir, se opone a lo particular; el alma positiva y absoluta de lo vivo se encuentra en el todo del pueblo mismo. En tanto que esta idea es gobierno, se encuentra en la contraposición y en el fenómeno. Asimismo, en cuanto tal, sólo puede ser negativa.

Pero esta negación absoluta de todo lo que podría oponerse a la relación fundamental absoluta de la idea absoluta y que mezclase la diferencia entre los estados, ha de tener la más alta vigilancia sobre la manera en que se determina una potencia cualquiera. No se ha desprendido en modo alguno ninguna ordenación *(Anordnung)* de una de las potencias, ni en cuanto queda establecida la potencia, ni en cuanto ésta quiere afirmarse allí donde está limitada por el movimiento de una potencia superior, ni en general, de modo que la potencia subsista todavía, o bien de manera que dicha potencia quedase completamente suprimida durante algún tiempo.

Lo que podría tener influjo sobre una alteración *(Störung)* de la relación constitutiva o fundamental o sobre el impedimento *(Hinderung)* del movimiento más libre de una potencia superior es algo orgánico, en sentido absoluto, y de la competencia del gobierno supremo. Pero no hay que comprender sus negocios *(Geschäfte)* negativos dentro de la manifestación, como si este gobierno se comportase meramente de un modo vigilante y de manera negativa al prohibir por medio de un veto; más bien sucede que su esencia consiste en lo que dicho gobierno tiene de negativo, pero se trata de una actividad de un gobierno, y su relación constitutiva con lo individual, es decir, su fenómeno, resulta algo positivo, precisamente en cuanto destaca frente a lo particular. Este gobierno es, (177) por tanto, legislador *(gesetzgebend),* ordenador *(anordnend)* allí donde se desarrolla una relación fundamental que quisiera organizarse para sí, o donde un aspecto, antes insignificante, se desarrolla poco a poco en su hasta ahora ilimitabilidad y comienza a convertirse en algo poderoso. Sobre todo, este tipo de gobierno tiene que decidir en todos aquellos casos en que entran en conflicto distintos derechos de sistemas y donde el presente los hace imposibles en su existencia *(Bestehen)* positiva.

En todos los sistemas teóricos, así como en la realidad efectiva, cabe encontrar una idea *(Gedanke)* formal de gobierno absoluto, a saber, un poder central *(Zentralgewalt)* orgánico y, concretamente, un poder que conserve la constitución *(Konstitution).* Pero resulta que:

a) semejante idea —como el eforado de Fichte— es completamente formal y vacía en su actitud negativa;

[3) por tanto, en todo lo individual, ha de atribuirse a este gobierno todo posible control *(Aufsicht)* sobre el gobernar; o séase, que ha de haber en él una combinación *(Vermischung)* de lo universal y lo individual. El gobierno absoluto debe ser un poder sobre todas las cosas, es decir, debe ser exigente y todopoderoso al actuar, y, no obstante, ha de ser nada, al mismo tiempo, como poder;

y) el gobierno absoluto no es formal debido únicamente a que presupone la diferencia

(Unterschied) entre los estados *(Stände),* siendo así verdaderamente el gobierno supremo. Si este gobierno no presupone la diferencia mencionada, todo el poder de la realidad viene a convertirse en una masa informe, que por su parte desearía diferenciarse aún en sí misma, y la rudeza de esta masa informe, en su punto culminante, no tendría separado su poder, también rudo y sin juicio. En esa masa no puede haber ninguna diferencia *(Unterschied)* verdadera y objetiva, y lo que debiera cernirse sobre sus diferencias es una pura nada; pues el gobierno absoluto, por el hecho de representar la idea absoluta, establece de modo absoluto el movimiento infinito o el concepto absoluto. En dicho concepto han de estar las diferencias, y al estar por tanto en el concepto, tienen que ser infinitas, sistemas; y sólo así es posible un gobierno absoluto y la absoluta identidad viva, pero procreada en el fenómeno y en la realidad.

La forma externa del poder absoluto de este gobierno consiste en que no pertenece a ningún estado *(Stand),* aunque haya surgido (178) del primero. El gobierno absoluto ha de provenir del primer estado; pues en la realidad, lo tercero, es decir, el tercer estado, equivale a la identidad viva en estado bruto, sin juicio y sin diferencia *(Differenz);* mientras que el segundo estado es aquél en el que está fijada *(fixiert)* la diferencia, un estado, empero, que vincula consigo la unidad en cuanto universalidad concreta formal, si bien la tiene cerniéndose sobre él. Pero el primer estado es la identidad clara, pura como un espejo, el espíritu de los otros estados; pero ello es debido a que está fijado en la oposición, constituyendo el aspecto infinito, mientras que los otros estados constituyen el aspecto finito. Mas lo infinito está más cerca de lo absoluto que lo finito, y, si cabe explicarlo así, al levantarse desde abajo, lo absoluto se eleva y se remonta a partir de la infinitud, que constituye su aspecto formal, negativo.

Este gobierno es potencia absoluta para todos los estados *(Stiinde),* de manera que se encuentra por encima de ellos; su poder, es decir, aquello por lo cual el gobierno es potencia, no es nada externo o exterior, por medio de lo cual, en cuanto algo particular estuviese por sí mismo frente a otra cosa particular, o tuviese un ejército o cualquier otra cosa para hacer cumplir sus órdenes; pero ese poder proviene totalmente de la oposición *(Gegensatz),* no es nada contra lo cual algo pudiera establecerse en tanto que particularidad y convertirse a sí mismo, por tanto, en algo particular, sino que dicho poder es, absolutamente, exclusivamente, universalidad frente a lo particular; y en tanto que es algo absoluto, ideal, universal, frente a lo cual todo lo demás es algo particular, dicho poder es la manifestación de Dios. Sus palabras son sus sentencias y no pueden existir ni manifestarse bajo ninguna otra forma. El poder es el sacerdocio inmediato del Altísimo, en cuyo santuario el poder consulta con él y recibe sus revelaciones; todo lo humano y toda otra sanción terminan aquí.

Ni la declaración de que un tal poder debe ser inviolable ni la elección por parte de todo el pueblo de su representante puede infundir a ese poder su carácter sagrado, sino que más bien sucede que un tal sancionar quita al poder dicho carácter.

La elección y la declaración son hechos, provienen de la libertad y la voluntad y pueden igualmente ser derrocados otra vez. La fuerza pertenece a la voluntad consciente empírica y a la prudencia *(Einsicht),* y cada singularidad semejante y cada acto de elegir se dan en el tiempo, constituyen algo empírico e incidental, pudiendo y debiendo volver a ser retomados. Un pueblo no está vinculado a su palabra, a sus actos o a su voluntad —pues todo ello ha surgido (179) de su consciencia y de la singularidad—, sino que, más bien, el gobierno absoluto es divino, está sancionado en sí y no se encuentra hecho, sino que es sencillamente lo universal. Pero toda actividad que se dé en este gobierno provendría de la libertad y de la voluntad.

B. El gobierno universal

El gobierno absoluto representa la sustancia quieta del movimiento universal, mientras que el gobierno universal constituye la causa de ese movimiento o lo universal, en cuanto se opone a lo particular bajo la forma *de* algo particular, y constituye al mismo tiempo, por su propia esencia, lo universal, y, debido a su forma, algo determinante para lo particular.

Ahora bien, como el gobierno universal se refiere al movimiento, pero éste se encuentra en la individualidad, en la figura *(Gestalt)* y en la relación constitutiva, resulta que su objeto y el contenido del gobierno universal son una situación universal. Pues lo que permanece absolutamente es la esencia del gobierno absoluto; al gobierno universal sólo puede corresponderle algo formalmente universal, un accidente *(Accidens)* universal, una determineidad del pueblo para este tiempo. Pues esta determineidad no tiene que ser por sí misma una abstracción, algo que en su realidad pertenece totalmente a la particularidad y que no es ninguna afección *(Affektion)* o determineidad de lo universal, como el hecho de que, por ejemplo, cada uno vive, está vestido, etc. Tales determineidades sólo son abstracciones en cuanto son determineidades generales y necesidades del individuo; pero lo que en ello es una potencia en tanto que algo universal y subsume en sí el Todo convirtiéndolo en una potencia, constituye un objeto del gobierno universal. Dicho gobierno cuida de la necesidad, que es algo universal, y cuida también de lo mismo en lo universal.

El movimiento del Todo es una constante separación de lo universal y lo particular y una subsunción de lo último en lo primero. Este algo particular constituye, empero, la separación existente, y por esa razón, en él mismo se imprimen los momentos del absoluto o la forma de un modo externo y uno al lado del otro, y el movimiento también está determinado de modo múltiple.

Lo particular, contra el que se mueve lo universal, en la potencia de la naturaleza vuelta hacia afuera y de la identidad oculta, determina el movimiento en cuanto tiende al aniquilamiento; pues lo que está establecido simplemente como algo particular y no puede procrear (180) la identidad, es decir, lo que no es concepto absoluto, inteligencia, sólo puede llegar a formar una unidad con lo universal a través del aniquilamiento.

Pero lo particular, incluso como concepto absoluto y totalidad orgánica, en tanto que pueblo, constituye algo particular, y así, los dos se encuentran enfrentados en la medida en que ambos se establecen como idealmente negados —el aspecto de la negación del concepto absoluto— y no idealmente como existentes, en la medida en que no se reconocen. El pueblo, que no se encuentra reconocido, tiene que provocar este reconocimiento por medio de la guerra o el establecimiento de colonias.

Pero en la segunda potencia, la individualidad autoconstituyente no es ella misma potencia que integra en sí algo suyo inorgánico, el concepto absoluto, opuesto a ella, y le hace una unidad consigo mismo de un modo real y absoluto. En virtud de la guerra, se trata solamente de un reconocer, de un equiparar ideal; de un verdadero ser vivo.

Como el gobierno consiste en un subsumir lo particular en lo general, en este concepto pueden diferenciarse los momentos de la universalidad concreta opuesta a lo particular, y a continuación la subsunción, y esta subsunción es otra vez doble, a saber, ideal y real; en la primera se encuentra la universalidad concreta formal y bajo ella queda establecido lo particular; la segunda es la verdadera y con ella queda establecido lo particular en tanto que unidad. Se trata de los momentos que han sido concebidos como los dife-rentes poderes del

estado *(Staatsgewalten):* el establecer de lo universal como poder legislativo, el subsumir ideal como poder judicial en general, como justicia, y el subsumir real como poder ejecutivo. *(Kant* ha concebido la subsunción real o el consecuente del silogismo como poder judicial, mientras que la subsunción ideal o la premisa menor la concibió como subsumir real, como poder ejecutivo.)

Cada movimiento real o vivo es una identidad de estos tres momentos, y en cada acto del gobierno están los tres unidos. Se trata de abstracciones a las que ninguna realidad propia puede serles dada, o abstracciones que no pueden estar constituidas ni organizadas como poderes. Legislar, juzgar y ejecutar es algo totalmente formal, vacío, carente de contenido. Ello se hace real por medio de un contenido; pero, debido a esta unión de la forma y del contenido, cada una de estas abstracciones se convierte inmediatamente en una identidad de lo universal y lo particular, o bien, en tanto que movimiento, en un subsumir de lo particular en lo universal, es decir, une en sí todos los tres momentos.

(181) Pero, ciertamente, estas abstracciones pueden adquirir realidad, cada una puede ser vinculada a individuos que se limitan en ella. Pero entonces, la verdadera realidad de las abstracciones mencionadas se encuentra en aquél que las unifica, o bien, puesto que el consecuente lógico, es decir, el poder ejecutivo constituye esa unificación, resulta que dicho poder siempre constituye en realidad el gobierno, y que los otros poderes no sean meras abstracciones y actividades vacías depende del poder ejecutivo, de modo que este poder constituye absolutamente el gobierno; y según aquellas diferencias establecidas y según los poderes constituidos sin violencia, vuelve otra vez la primera tarea, no la de reconocer el poder ejecutivo en cuanto tal, sino en *calidad* de gobierno.

El movimiento del pueblo es, pues, gobierno porque el movimiento en cuanto tal es algo formal, en tanto que no esté determinado en él, en sí y para sí, aquello que sea la potencia de los que estén en la relación fundamental dentro del movimiento, y que sea al mismo tiempo lo particular, de manera que el hecho de tener la relación constitutiva del movimiento parezca incidental; en cambio, en el movimiento de los pueblos se encuentran unidos sin más ni más lo universal y lo particular, y lo universal absoluto está sim-plemente determinado en cuanto tal, y con ello también está determinado lo particular.

El movimiento orgánico tiene que ser admitido a medida que la intuición subsume al concepto y a medida que el concepto subsume a la intuición. Pero como lo que mueve es esencialmente orgánico, esta diferenciación resulta ser completamente formal. La intuición que subsume al concepto es ella misma concepto absoluto, y el concepto que subsume la intuición es también intuición absoluta. El fenómeno de la forma de esta oposición está fuera de lo orgánico mismo; la oposición está en la reflexión sobre el movimiento. Para lo orgánico en sí, la oposición está puesta de tal manera que, en la medida en que el concepto aparece como lo subsumiente, como individuo, como un ser-individual *(Einzelwesen)* para sí, se impone como tal ser-individual frente a otros individuos de diferentes pueblos; en tanto que la intuición es lo subsumiente, también será real y verdaderamente subsumida, lo orgánico es lo universal en sí, lo determinante de lo particular, aniquila esto en sí mismo. En este sentido, el pueblo, es la totalidad que se dirige contra su propio particular interno. Lo que es propio de la totalidad en este particular, puesto que lo universal está establecido aquí como lo que es en-sí *(das Ansich).*

(182) Como quedó dicho antes, esta separación es formal. El movi-miento mismo no es más que un cambio de estas dos subsuncíones. La indiferencia se eleva de la subsunción en el concepto, donde los opuestos son individuos, y esa indiferencia contempla lo individual de un modo ideal, por tanto como algo propio suyo fuera de lo orgánico establecido, pero por

sí mismo aún bajo la forma de la particularidad, hasta que la diferencia lo contemple también de un modo real como a sí misma o hasta que se reconstruya la identidad absoluta.

El ser-subsumido en el concepto constituiría la abstracción de la relación fundamental con respecto a pueblos extraños, en tanto que individuos enfrentados entre sí; pero el proceso orgánico constituye inmediatamente un suprimir ideal de esta diferencia; es decir, la determineidad se convierte inmediatamente en la determineidad propia del pueblo, llega a ser una diferencia en el pueblo mismo, y el movimiento vital suprime absolutamente la diferencia. Por tanto, ninguna razón absoluta de distribución *(Einteilungsgrund)* puede producir el gobierno interior y el dirigido hacia fuera; ninguno es un sistema concebido en lo universal, subordinado, pero al mismo tiempo un sistema orgánico existente para sí; por el contrario, para ser conocidos como orgánicos, los momentos de la intuición absoluta han de ser por sí mismos sistemas, en los que queden subordinadas aquellas formas de afuera y de dentro. Esos momentos, para que sean sistemas, han de tener en la reflexión la diferencia totalmente exterior, pero, en sí, han de tener la identidad absoluta en sí misma, de manera que esa identidad se cierna únicamente como forma sobre los momentos, no como identidad en cuanto tal identidad.

El *primer* sistema del movimiento en la totalidad es, por tanto, aquél dentro del cual quede completamente oculta como sentimiento la identidad absoluta.

El *segundo* sistema es la separación de lo universal y lo particular, y en el movimiento es, por consiguiente, un sistema doble; de modo que *o bien* permanece lo particular, lo que es, y lo universal, es, por tanto, solamente formal, *o* lo universal es absoluto e integra completamente en sí lo particular. Lo primero trata de la justicia y de la guerra, lo último contempla la educación, la formación, la conquista y la colonización.

A. *El primer sistema del gobierno. Sistema de la necesidad.*—El sistema de la necesidad ha sido concebido más arriba de un modo formal como sistema de la dependencia física universal y recíproca de unos respecto de los otros. Nadie se basta a sí mismo para satisfacer (183) la totalidad de sus necesidades. El trabajo de cada uno, o cualquiera que sea el modo de poder satisfacer las propias necesidades, no le asegura esa satisfacción. La necesidad constituye un extraño poder sobre el que nadie puede hacer nada, un poder del cual depende si el exceso o sobreabundancia que cada uno posee significa para él una satisfacción total de la necesidad. El valor de ese exceso, es decir, aquello que expresa la relación del exceso con la necesidad, es independiente de él y susceptible de cambio *(wandelbar).*

Este mismo valor depende de la totalidad de las necesidades y de la totalidad del exceso; y esta totalidad es un poder poco reconocible, invisible, incalculable, debido a que está en relación con la cantidad, equivale a una suma de una infinidad de individualidades y, en relación con la cualidad, se compone de una infinidad de cualidades. Esta interacción *(Wechselwirkung)* de lo individual sobre el todo, el cual se compone de lo individual, y, de nuevo, la interacción del todo, en cuanto algo ideal, sobre lo individual, constituye un constante movimiento ascendente y descendente en el que la individualidad, determinada por el todo como poseyendo un alto valor, amontona su masa, y se convierte con ello en un exceso dentro del todo, integrándose en el todo de la necesidad. Por medio de esta determineidad aparece la indiferencia del todo, considerada como una multitud de las demás cualidades, como una relación constitutiva de las mismas, quedando modificada esa relación. Las cualidades restantes están necesariamente en relación con aquella realidad superflua, de forma que ésta, que antes tenía un valor superior, baja de categoría. Por el hecho de que cada modo particular de excedente está diferenciado en el todo y que gracias a esta recepción en el todo se le asignan su lugar y su valor, medidos en el todo de la

necesidad universal, el individuo está poco preparado para poder determinar el valor de su exceso, tanto como el de su necesidad y para poder mantener independiente ese valor, dejándolo fuera de la relación básica con todo lo demás, en orden a que haya en esto algo consistente y seguro.

Por tanto, en este sistema lo que gobierna *(das Regierende)* se manifiesta como el todo inconsciente y ciego de las necesidades y de los modos de satisfacerlas. Pero lo universal [concreto] ha de apoderarse de este destino inconsciente y ciego y poder convertirse en un gobierno.

Este Todo no queda fuera de la posibilidad del conocer en las grandes relaciones básicas, consideradas en masa. Puesto que el valor, lo universal, ha de ser contabilizado *(zusammengerechnet)* de un (184) modo completamente atomístico, la posibilidad del conocer, referida a los diferentes modos que se componen así, sólo puede ser gradual. Pero a partir del valor de la misma clase resulta posible conocer cómo el exceso se encuentra en relación fundamental con la necesidad, y esta relación, o el valor, tiene su significado tanto en el aspecto de saber si el producir de un tal exceso representa la posibilidad de la totalidad de las necesidades, es decir, si es posible que un hombre puede vivir de ello, como también tanto en el aspecto de la universalidad concreta, saber si este valor de un modo de la necesidad no resulta desproporcionado con respecto a la totalidad misma, para la cual dicho valor es necesidad.

Ambos aspectos han de estar determinados a partir de la intuición del todo de lo que un hombre ha necesariamente menester, y ello se conoce en parte a partir de la naturaleza bruta, según los diferentes climas, y en parte a partir de la naturaleza cultivada; es decir, lo que se considera por término medio en un pueblo necesario para la existencia. Gracias a la naturaleza, ocurre de por sí que se mantiene el equilibrio correcto, en parte, bajo oscilaciones insignificantes, y en parte, si es alterado con más fuerza por circunstancias extrañas, vuelve a producirse por medio de una mayor oscilación. Pero, precisamente en el último caso, el gobierno ha de actuar frente a la naturaleza que produce un tal movimiento de predominio, por medio de incidentalidades empíricas, unas veces más de prisa —como sucede en los años infértiles—, otras veces más despacio —como sucede con la implantación del mismo trabajo en otras regiones y con la baratura *(Wohlfeilheit)* que en otras regiones distintas suprime la relación homogénea básica del exceso respecto al todo—; y así, puesto que la naturaleza ha suprimido el término medio inmóvil, tiene el gobierno que afirmar ese término medio y el equilibrio. Pues el descender del valor de una clase de excedente y la incapacidad de dicho excedente para representar la totalidad de la necesidad —ya que una parte del pueblo ha ligado confiadamente su existencia a esta capacidad— destruyen la existencia del pueblo y defraudan su confianza.

El gobierno constituye el todo real ostentador de poder, un todo indiferente frente a las partes, no una idea abstracta *(Abstraktum);* un todo, por tanto, normalmente indiferente con respecto a la especie individual del exceso, una especie a la que una parte vincula su realidad, pero sin ser indiferente frente a la existencia de esta misma parte. La abstracción del equilibrio consiste seguramente en que una especie de exceso que no guarda la justa proporción *(Anessenheit)* con la totalidad de las necesidades, vuelva a conseguir (185) esa adecuación, resultando así, por una parte, que no se ocupen de eso más que el número de personas que puedan vivir de ello, aumentando el valor de ese grupo, o bien, por otra parte, que, si ese grupo es demasiado pequeño, descienda su valor para aquéllos cuya necesidad consista en este exceso: pero para la realidad y el gobierno, tanto el valor demasiado bajo —al amenazar una parte cuya existencia física se ha hecho dependiente respecto al todo y

que ahora está totalmente arruinada por éste— como el valor demasiado alto —por el que todos se encuentran afectados en su totalidad del disfrute y de lo acostumbrado— tienen un interés del que prescinde la abstracción del equilibrio; una abstracción que, en la oscilación del equilibrio, permanece fuera de él como indiferencia inactiva de la contemplación, mientras que el gobierno permanece como indiferencia real, ostentadora del poder y determinadora de la diferencia.

Pero estas oscilaciones empíricas y estas diferencias formales, no necesarias, frente a las cuales es indiferente el gobierno que ostenta el poder, son incidentales, no constituyen el necesario impulso de la diferencia, un impulso que lleva a la destrucción del equilibrio.

El principio orgánico de esta potencia es la singularidad, el sentimiento, la necesidad, y todo esto es algo empíricamente infinito. En tanto que existe para sí, y debe seguir siendo lo que es, queda establecido de un modo ilimitado *(Grenzenlos)* y, ya que su naturaleza es la singularidad, también de un modo empíricamente infinito. Ciertamente, el goce parece ser algo determinado y limitado; pero su infinitud constituye su idealidad, y dentro de ésta el goce es infinito. El goce en cuanto tal se idealiza en el más puro y depurado goce. El goce cultivado, al sublimar la grosería *(Roheit)* de la necesidad, ha de buscar o procurar lo más noble, y cuanto más diferentes lleguen a ser sus atractivos, tanto mayor será el trabajo que ellos hacen necesario; pues ambas cosas, es decir, la diferencia de los atractivos y su indiferencia, su concentración, deben reagruparse, lo cual deshace la realidad de la naturaleza; lo indiferente *(das Gleichgültige),* lo que tiene el producto natural como una totalidad para sí, ha de ser suprimido, y sólo su diferencia ha de permanecer para el goce.

Esta idealidad del goce se presenta después también como ser-otro *(Anderssein),* como heterogeneidad *(Fremdartigkeit)* en la relación exterior del producto y se vincula a la rareza (*Seltenheit*); de modo que tanto esta especie heterogénea como la especie (186) más cómoda de la misma, que ya antes era la más apropiada debido al tipo de preparación, hace meterse en gastos a toda la tierra.

Empíricamente infinita, la idealidad del goce se presenta finalmente en el goce objetivado e inhibido, en la posesión, y en este sentido deja de haber asimismo todo tipo de limitación.

Frente a esta infinitud se encuentra la particularidad del goce y de la posesión, y como la posesión posible —en cuanto representa lo objetivo de la potencia del goce— y el trabajo tienen sus límites, son una cantidad determinada, es preciso que con la acumulación de la posesión en un lugar disminuya esa misma posesión en otro lugar.

Esta desigualdad de la riqueza es necesaria en sí y para sí; cada desigualdad natural puede expresarse en cuanto tal, si lo natural se inclina hacia este lado; y el impulso hacia el aumento de la riqueza no es otra cosa que la necesidad de integrar en lo infinito a lo individual determinado que es la posesión. Mas la actividad profesional más universal, la más ideal, es aquella que obtiene en cuanto tal mayor ganancia para sí.

Pero esta desigualdad necesaria, que dentro de la clase industrial *(Erwerbsstand)* se singulariza de nuevo en muchos estados particulares de la industria, particularizándose éstos, a su vez, en estados *(Stände) de* desigual riqueza y goce, produce, por su modo de ser *(Beschaffenheit)* empírico referido a grados y únicamente capaz de ser determinado en grado, una relación constitutiva de dominio. El individuo que es enormemente rico se convierte en un poder; suprime la forma de la dependencia física corriente que consiste en depender de algo universal y no de algo particular.

A continuación, la gran riqueza, que se encuentra igualmente unida a la más profunda pobreza —pues en la separación el trabajo llega a ser universal y objetivo por ambas

partes—, lleva por un lado a la universalidad concreta ideal, por otro lado, mecánicamente, a la universalidad real, y esto que es puramente cuantitativo, individualizado hasta llegar al concepto inorgánico del trabajo, constituye inmediatamente la más suprema tosquedad. Desaparece el primer carácter del estado de la industria, consistente en ser capaz de una intuición orgánica absoluta y de respeto hacia algo que si bien está fuera de él es algo divino, y hace su aparición la bestialidad propia del desprecio a todo lo elevado. Lo exento de sabiduría, lo puramente universal, la masa de la riqueza, todo ello constituye lo en-sí *(das Ansich);* de modo que el vínculo *(Band)* absoluto del pueblo, lo ético, ha desaparecido, y el pueblo ha quedado disuelto.

(187) El gobierno ha de trabajar al máximo en contra de esta desigualdad destructora y de la destrucción universal. El gobierno puede llevar a cabo su cometido de un modo externo, inmediato, dificultando la obtención de las grandes ganancias, y, si ese gobierno sacrifica una parte del estado en cuestión al trabajo mecánico y fabril, abandonando esa parte a la tosquedad, es preciso que conserve absolutamente al Todo dentro de la vitalidad que le sea posible a dicho gobierno. Ahora bien, esto sucede del modo más necesario, o más bien de un modo inmediato, gracias a la constitución del estado *(Konstitution des Standes)* en sí.

La relación básica de la dependencia física es la absoluta par-ticularización y dependencia de algo pensado, abstracto. La constitución establece una dependencia vital y una relación fundamental de individualidad a individualidad, un nexo *(Zusammenhang)* distinto, un nexo interno activo que no es el nexo de la dependencia física. Se dice que este estado *(Stand)* está constituido en sí, que, dentro de su limitación, constituye algo universal y vivo; lo que constituye ese algo universal suyo, su ley y su derecho, se encuentra asimismo como existente en los individuos, realmente en ellos, gracias a su voluntad y espontaneidad. La existencia orgánica de este estamento hace que cada individuo forme una unidad con los otros, siempre que esté dotado de vitalidad; pero el estamento no puede encontrarse en la unidad absoluta. En consecuencia, el estado hace también a los individuos parcialmente dependientes, pero de un modo ético, dentro de la confianza, el respeto, etc., de forma que esta eticidad suprime lo elemental, la pura masa, la cantidad, estableciendo una relación vital básica; por lo que el rico se ve inmediatamente obligado a moderar *(mindern)* la relación básica de dominio e incluso la sospecha de la misma por medio de un dejar participar más universal en dicha relación ,moderándose la desigualdad externa también exteriormente, en la medida en que lo infinito no se lanza sobre la determineidad, sino que existe como actividad viva y, por tanto, el afán de infinita riqueza, queda exterminado por sí mismo.[1]

Esta constitución *(Konstitution)* resulta más propia de la naturaleza del estamento mismo y de su esencia orgánica, que no del gobierno; lo que es propio de éste son las limitaciones exteriores. Pero eso constituye lo particular, la preocupación de que existan los estados singulares dentro de esta esfera gracias a la resistencia frente a la

[1] Al margen: Ley ateniense que hacía pagar los gastos de las fiestas a la persona más rica del barrio.

(188) infinita oscilación en el valor de las cosas. Pero el gobierno, en tanto que algo universal, tiene él mismo necesidades universales: en primer lugar generalmente, para con el primer estado, privado de la propiedad y del poder adquisitivo *(Erwerb),* un estado que vive en constante, absoluta y universal menesterosidad *(Bedürftigkeit);* después, para con el estado formalmente universal, es decir, para con aquél que es órgano del gobierno en los otros estamentos y que trabaja únicamente en lo universal concreto; por último, para con la necesidad de lo universal, del pueblo entero en cuanto tal, por ejemplo, sus viviendas, etc., es

decir, sus templos, sus calles, etc.

El gobierno ha de adquirir esas necesidades, pero su tarea no puede ser otra que tomar posesión, inmediatamente y sin trabajo, de los frutos maduros, o trabajar él mismo y adquirir. Esto último, ya que estar en lo particular va contra la naturaleza de lo universal, y puesto que aquí el gobierno es algo formalmente universal, solamente puede ser una posesión y un alquiler de esta posesión, con el fin de que la adquisición y el trabajo inmediatos no alcancen al gobierno, a menos que ello suceda bajo la forma del provecho, del resultado, de lo universal. Pero por lo que se refiere a lo primero, es decir, en lo concerniente al tomar posesión *(Inbesitznehmen)* de los frutos maduros, resulta que esos frutos equivalen al trabajo ejecutado, y ello en tanto que algo universal, en tanto que dinero, o en tanto que las necesidades más universales. Los frutos maduros son, por sí mismos, una posesión de los individuos, y la supresión de esta posesión ha de tener la forma de la universalidad concreta formal o de la justicia.

Pero el sistema de los impuestos cae inmediatamente en la contradicción de que deben ser, por una parte, absolutamente justos, y de que, por otra parte, cada individuo debe contribuir en función de la amplitud de su posesión; pero esta posesión no es algo inmóvil o fijo, sino algo vitalmente infinito, incalculable en la diligencia de la adquisición. Si el capital se fija y se evalúa según las rentas muestra que ello es posible formalmente considerado, pero los ingresos o rentas son algo totalmente particular, no algo objetivo, que se pueda saber y conocer, como sí sucede con los bienes inmuebles. De esta manera, la posesión individual no ha de ser, por tanto, gravada según la justicia, porque esa posesión, en cuanto es individual, no tiene por sí misma la forma de lo objetivo.

Pero lo objetivo, los bienes inmuebles han de interpretarse, aunque también aquí la particularidad tiene siempre su importancia, según el valor que tienen en función de su posibilidad de producir; pero como al mismo tiempo la posesión se encuentra bajo la forma (189) de la particularidad, en tanto que habilidad, resulta que no todo está comprendido en la posesión, de modo que cuando se gravan en exceso los productos de los bienes inmuebles, el valor del producto no se pone en equilibrio, pues la cantidad sigue siendo siempre la misma, en tanto que el valor depende de ella, y en la medida en que disminuye la producción, disminuirían también los ingresos del Estado; la producción tendría que ser gravada en la misma medida en progresión creciente, y en la misma medida se comportaría la renta inversamente. Así pues, es necesario imponer al mismo tiempo sobre la habilidad, pero no según lo que con ella se gane —eso es algo particular, específico—, sino según lo que ella gaste; pues lo que compra la habilidad permite el paso a través de la forma de la universalidad concreta a partir de su particularidad, es decir, se convierte en mercancía *(Ware);* y debido a esta circunstancia, a saber, que o bien la cantidad sigue siendo la misma, luego este artículo no modifica el valor, y esta clase trabajadora se empobrece, o bien, lo cual ocurre después, la producción es menor, de manera que los ingresos disminuyen, y sea cual sea el ramo sobre el que se arroja el impuesto, es el mismo caso; así pues, el impuesto ha de extenderse sobre la mayor particularidad posible de la habilidad. Aunque con ello el resultado sea el mismo, a saber, que la necesidad disminuye, eso es justamente el medio exterior para limitar la adquisición, de forma que los impuestos constituyan para el gobierno un medio de influir en esta limitación o dilatación de las partes individuales.

B. *Segundo sistema del gobierno. Sistema de la justicia.—En* el primer sistema, la oposición de lo universal y lo particular constituye una oposición formal. El valor, lo universal, y las necesidades, las posesiones, lo particular, no figuran determinando la

esencia del asunto, sino que se encuentran fuera de él. La esencia sigue siendo su relación con una necesidad. Pero en este sistema de la separación, es la esencia la determineidad ideal. El objeto *(Sache),* referido, en tanto que propiedad, a la necesidad, está determinado de tal modo que, en cuanto representa este objeto particular poseído, sea algo universal, de modo que la relación con la necesidad —y la necesidad es algo totalmente individual— sea algo reconocido. El objeto es mío, su no-estar-aniquilado *(Nichtvernichtetsein),* sino la identidad relativa en la que yo estoy con el objeto, o la idealidad del estar-aniquilado (la posesión), una objetividad establecida como subjetiva, en cuanto existente en las inteligencias. Con ello, en la medida en que se trata de esta identidad, nos encontramos con la intuición, (190) y no con la intuición aislada de este individuo, sino con la intuición absoluta. Aquella relación tiene realidad objetiva. El yo es algo universal, consolidado, tiene ser; aquella relación está determinada como una relación universal.

El término medio, la realidad de esta relación, constituye el gobierno. El hecho de que una relación de la posesión no sea algo ideal, sino al mismo tiempo real, quiere decir que todos los «yos» *(alle Ich)* establecen esta relación y que el yo empírico del acto de relacionar existe como la multitud de «yos». Esta multitud constituye, según la abstracción de su cantidad, el poder público, y este poder público, en tanto que pensante *(denkend),* consciente, es aquí el gobierno en tanto que *administración de la justicia o jurisdicción (Rechtspflege).*

En cuanto jurisdicción, el gobierno representa la totalidad de todos los derechos, pero con indiferencia total frente al interés de la relación del objeto con la necesidad de este individuo determinado. Para el gobierno en tanto que jurisdicción, este individuo es una persona universal totalmente indiferente. La justicia sólo toma en consideración lo universal, lo abstracto del modo de posesión y de adquisición. Pero la justicia ha de ser ella misma algo vivo y mirar a la persona.

El derecho, en la forma de la consciencia, es la ley, que aquí se refiere a la singularidad o individualidad *(Einzelheít);* pero esta forma es indiferente, si bien es necesario que el derecho exista, en cuanto ley, en la forma de la consciencia.

El derecho tiende a la individualidad y es la abstracción de la universalidad concreta, pues la singularidad ha de estar contenida en el derecho. Esta individualidad puede ser la individualidad viva del individuo, sea una relativa identidad del mismo, sea la vitalidad del individuo mismo establecido como singularidad, como identidad relativa.

Del mismo modo, también la negación de la individualidad, que es negación [precisamente] gracias a la individualidad —y no debido a lo universal absoluto— consiste en una negación de la posesión simplemente en cuanto tal; o la negación de una individualidad viva en el individuo; o la negación de la integridad *(Ganzheit)* del individuo vivo; lo segundo representa un acto de violencia; lo tercero, constituye un asesinato.

Respecto a esto, el gobierno absoluto podría abandonar al segundo y al tercer estados —que en el derecho civil están incluidos en el primero— a sí mismos y permitir al primer estado afanarse inútilmente en integrar lo finito, absolutamente establecido, de la (191) posesión, en lo infinito, un esfuerzo que se presenta como plenitud *(Vollständigkeit)* de las leyes civiles, como consciencia absoluta en el procedimiento judicial; de manera que la regla, bajo la forma de la regla, sería perfecta, y el juez se convertiría en puro órgano, en la abstracción absoluta de la sola individualidad presente, sin vitalidad ni intuición del todo.

Esta falsa infinitud ha de ser eliminada por medio de lo orgánico de la constitución, la cual, en tanto que orgánica, íntegra de un modo absoluto lo universal dentro de lo particular.

El principio orgánico es la libertad, de que el mismo gobernado sea el gobernante; pero

como el gobierno permanece aquí, en tanto que algo universal, opuesto a la colisión de la singularidad, resulta que esta identidad, en primer lugar, tiene que ser establecida de tal modo que el mismo estamento, la condición igual *(Ebenbürtigkeit),* la constitución en un estrecho círculo para un todo, la convivencia en una misma ciudadanía, todo ello constituya el ser-uno viviente. Entonces para la efectividad en el veredicto individual, no es necesario que la abstracción de la ley sea lo absoluto, sino una compensación *(Ausgleichung)* de cara a la satisfacción de los partidos, y con la convicción y el asentimiento de éstos respecto a la equidad *(Billigkeit),* es decir, una compensación que considere como indi-viduos a la totalidad de los partidos.

Este principio de la libertad, en su constitución mecánica, se concibe como organización de los tribunales de justicia *(Gerichtshöfe)* y constituye un análisis del litigio, y de la resolución judicial *(Entscheidung)* sobre el mismo.

En la jurisdicción civil sólo se niega de un modo absoluto la determineidad como tal en el litigio, y determineidad puede llegar a ser la ocupación vital, el trabajo, lo personal.

Por el contrario, en la jurisdicción penal no se trata de la determineidad, sino de la individualidad, de la indiferencia del Todo, de la vitalidad, de la personalidad. La negación en el derecho civil es una negación meramente ideal, en el derecho penal se trata de una negación real; pues, la negación que tiende a una totalidad es, por esa razón, real. Yo estoy en posesión de la propiedad de otro, no por un atraco o un robo, sino porque la afirmo como mía de un modo legal. De este modo reconozco la capacidad de posesión que tiene el otro; por el contrario, la violencia o el robo van contra ese reconocimiento: son subyugantes *(bezwingend),* tienden al Todo; suprimen la libertad y la realidad del ser-general, del ser-reconocido. Si el delito no negase el reconocer, podría dejar asimismo a otros, a lo universal, aquello que él lleva a cabo.

(192) Por la razón indicada, la justicia civil tiende solamente a la de-termineidad; la justicia penal debe suprimir, además de la determineidad, también la negación de la universalidad concreta así como la universalidad puesta en su lugar, oposición frente a la oposición.

Este suprimir constituye la *pena (Strafe),* y ésta se halla determinada precisamente por la determineidad en la cual ha sido asumida *(aufgehoben)* la universalidad concreta.

I) Pena civil. II) Pena criminal o penal. III) Guerra. Aquí, la universalidad concreta y la individualidad forman una unidad, y la esencia la constituye esta totalidad.

En I) la esencia es universalidad concreta; en II), individualidad; en III), la identidad; el pueblo se convierte en el delincuente, que está en II), y sacrifica la posesión de 1); se pone de la parte de lo negativo de I) y II), III) es propio del primer estado.

C. *Tercer sistema del gobierno. Sistema de la formación cívica.—En* este sistema lo absoluto es lo universal y lo determinante simplemente en cuanto tal. En el primer sistema lo universal es lo universal en estado bruto, meramente cuantitativo, exento de sabiduría; en el segundo sistema lo universal es la universalidad concreta del concepto, la universalidad formal, el reconocer. Por tanto, para lo absolutamente universal, la diferencia, que integra *(aufhebt)* en su movimiento, es asimismo una indiferencia superficial, formal, y la esencia de lo diferente es la absoluta universalidad; del mismo modo que, en el primer sistema, la esencia de lo diferente es el sentimiento, la necesidad y el goce, en el segundo sistema la esencia de lo diferente consiste en ser algo individual, algo formalmente absoluto. Por su esencia, lo universal, la causa, ésta se determina igual que lo particular.

I) Educación.

II) Cultura *(Bildung)* y formación o disciplina cívica *(Zucht);* eso representa

talentos, descubrimientos, ciencia, de un modo formal. Lo que es real es el Todo, lo absolutamente universal, lo que se mueve en sí dentro del pueblo, lo absolutamente vinculante, la verdadera, absoluta verdad de la ciencia; los descubrimientos se dirigen solamente a lo individual, del mismo modo que las ciencias particulares, y allí donde éstas son absolutas, como la filosofía, si bien de un modo totalmente ideal; la cultura dentro de la verdad es el pueblo que se forma y se habla a sí mismo y es consciente de sí mismo, con el aniquilamiento de toda apariencia; lo otro es la policía en tanto que disciplina en lo individual o singular. (193) La gran disciplina *(Zucht)* está formada por las costumbres generales, así como por el orden, y la preparación para la guerra, y el poner a prueba la lealtad *(Wahrhaftigkeit)* del individuo en esa actividad.

III) Procreación de niños; el objetivarse a sí mismo en tanto que este pueblo; el hecho de que el gobierno, el pueblo, crean un pueblo distinto. Colonización.

C. *El gobierno libre*

Posibles formas de un gobierno libre. I) Democracia. II) Aristocracia. III) Monarquía.

Cada forma es capaz de sustraerse a la libertad. I) Oclocracia. II) Oligarquía. III) Despotismo. Lo externo, lo mecánico, es lo mismo en todas. La relación básica del gobierno con el gobernado establece la diferencia; la cuestión es si la esencia es la misma y la forma de la oposición es únicamente superficial.

La monarquía es la manifestación de la realidad absoluta de la eticidad en un individuo, la aristocracia en varios individuos; la monarquía se distingue de la constitución *(Verfassung)* absoluta por su carácter hereditario, más aún, por sus posesiones *(Besitztum);* y porque tiene la forma de la constitución absoluta, pero no su esencia, constituye la peor forma de gobierno. La democracia es la representación en todos, y con ello, por tanto, mezcla *(Vermischung)* de la posesión y no separación *(Absonderung)* del estado absoluto. Para la constitución absoluta es indiferente la forma de la aristocracia o de la monarquía; en los estamentos, la constitución absoluta es también democracia.

En la monarquía tiene que haber una religión al lado del monarca. Este representa la identidad del Todo, si bien en una figura empírica; y cuanto más empírico es el monarca, cuanto más bárbaro es el pueblo, tanto más poder tiene la monarquía y más independientemente se constituye. Cuanto más forme el pueblo una unidad consigo mismo, con la naturaleza y con la eticidad, tanto más tomará ese pueblo lo divino para sí y más abandonará una religión que se enfrenta a lo que es divino; y entonces, gracias a la reconciliación con el mundo y consigo mismo, pasará por la falta de fantasía de la irreligión y del entendimiento.

En la aristocracia sucede lo mismo, pero debido a su paternalismo, a causa del concepto universal, hay poca fantasía y religión.

(194) En la democracia hay ciertamente religión absoluta, pero no está consolidada, o se trata mas bien de religión natural; lo ético está vinculado a lo natural, y el nexo de la naturaleza objetiva hace a esta accesible al entendimiento; para la posición de la naturaleza en cuanto algo objetivo-filosofía epicúrea; la religión ha de ser puramente ética; la fantasía de la religión absoluta es como el arte que ha producido a Júpiter, Apolo, o a Venus; no se trata del arte homérico, donde Júpiter o Juno son el aire y Neptuno es el agua; esta reparación ha de ser completa, el movimiento ético de Dios tiene que ser absoluto, no crimen y debilidades, sino crimen absoluto, la muerte

FIN

Nota Personal:

Esta es una obra básica para comprender la filosofía de Hegel, Hegélica como la llamo yo al distinguirla de las generalizaciones, de lo generado por ella* a *lo que ella es,* y cuya ética culmina en la Filosofía de Derecho y la del Espíritu, de la “Enciclopedia de las ciencias filosóficas“, por ello fue una obra que no editó en vida pero que siendo inedita le sirvió a él para desarrollar la Lógica y nos sirve a nosotros para entender su Sistema y su Derecho.

Obviamente en su sistema es el Hombre es el Fundamento cuya Naturaleza es Lógica.- por lo cual la Lógica es aplicable a toda la Naturaleza ya no humana-. Y el Derecho es un sistema ético, en el culmina su tercer libro, acogido por todos y enlazado por mediación de nuestra naturaleza (el derecho natural) y la otreidad (siendo cada uno uno y otro) a la Singularidad individual y concreta tal como expresa Hegel, ya inicialmente en la Introducción de el Sistema de la Eticidad, es solo una pagina pero es fundamental coger el lenguaje en el ethos el universal concreto el absoluto

Solo añadiría una nota con referencia a la Ética de Hegel hasta ahora suele tenersele dificultad al considerar a Hegel con la terminología Lógica que es diferente de la Racional. El Racionalista va por partes al todo (ración a ración -ratio) y no como Hegel comienza por el Absoluto a partir del Otro (absoluto abstracto) hasta Sí-mismo (absoluto concreto). Si nos fijamos el comienza con el absoluto “puro” no elaborado, inconcreto, como la arcilla del alfarero, la materia pura. Sin embargo el racionalista comienza su lógica por la razón fundamental (o el principio de razón suficiente, hasta la totalidad o el absoluto dependiendo de su doctrina. Pero hegel anuló la razón y alzó la Lógica a categoría de Metafísica cesando la precedente por acabada. Por ello se inicia en el absoluto abstracto hasta el absoluto concreto. Así su ciencia de la Lógica se inicia como igual, sin diferencia, el ser y la nada y posteriormente ya elaborado es lo mismo ser que pensar para exponer que el absoluto individual concreto es el ser humano de la misma manera. – en esta misma introducción ética, sobre el hombre, se muestra que el absoluto es el Hombre y la ética natural, la cual es lógica. Dicha lógica puede aplicarse, al ser Natural, a toda la naturaleza y observarse en toda ella, ahora bien puesto que es el filosofo el que la muestra es sobre el Ser sobre lo que se habla y específicamente el absoluto concreto, su Ser, el Hombre. un ser que es un Pensar dicho Ser y Pensar se concretiza en el Ethos, acción, eticidad, arte, historia, política,...., todo ello es resultado de la Obra personal humana. ver Introduccion, Dilthey, Droysen etc..

Intentare escanear la enciclopedia o al meno uno de los tres libros el del Espíritu, a fin de cuentas la lógica (ese es el segundo libro de los tres de la enciclopedia, un resumen de la lógica) ya esta en red cual Ciencia de la Lógica. Por demás la Propedéutica os la sigo aconsejando aunque sea solo un ensayo ligero de 1810, este sistema etico es de 1802 y es bueno.

Saludos Hegelicos, por el Ser si somos libre ¿Por qué cuando acaece algo entre nosotros viene un tercero en vez de apañarlo entre nosotros? Ese tercero – juez, policía, psicólogo, con el respaldo de el estado nos priva de la Libertad.

Somos Libres

Somos adultos

Somos demócratas

Por tanto: ***no precisamos que otro nos apañe las cosas*** pues, mientras otro lo arregle no sabe de que va pero acapara mis datos y decide lo que le conviene, si lo arreglásemos nosotros lo que ha sido entre nosotros lo haríamos como nos conviniese y **nadie acapararía poder** que encima se le pasa a todos los estados europeos y al Norteamericano además de a los ministerios y por si fuese poco con mas sistemas de vigilancia humana y mecánica,

tecnológica, lejana y cercana.

No puede decirse que seamos libre y estemos sometidos al sistema impositivo de leyes –pues la Ley no es mas que Deber ese es su Fundamento.

Por ello Hegel Acaba en un ***sistema Ético*** y el desarrollo lo lleva por unas leyes naturales.

Y es normal si buscamos la Libertad no podemos vivir en un Estado Policial, mas vigilancia mas leyes, mas comodidad – pues ello implica menos obrar por nosotros mismos- aunque el no estar cómodos no es estar insatisfechos todo lo contrario no hay mas satisfacción que contemplar la obra cumplida en cualquier cosa un juego, una escultura, un reparación, el resultado de un esfuerzo en los que si ha de haber comodidades –apoyos, y Bienestar que no son opuestos sino Obligados al Estado dárselos al ciudadano como respuesta de ese esfuerzo solidario.

Juan Luis Vives ya intuyó un sistema europeo de vivencia a comienzos de 1500 y en ese sistema la relación que considera además de la monarquía, aristocracia y la democracia, se acerca a la postura Hegelica, que es la auto-gestionarse, igual que la Pregnacia es la realidad simple del Ser y Saber cualitativa y simplemente así considero el vivir entre personas que siempre se ha intentado i.e. los Comuneros, los franceses ambos hicieron una revolución unos en 1520 y la otra en 1789, de ellos se sacan ideas o partidos pero no es nada nuevo. ya existió en la época Griego y romana y así estará hasta que anulemos lo único que hace que persista la historia: el Derecho

El derecho nos Fuerza las Costumbres, y se reiteran unas temporadas y nos rebelamos otras épocas*. Hasta que el hombre no se corresponda a si mismo tal cual Es, Libre no cesaremos de mancharnos la camisa. *Por eso no paramos de ir para dcha izda sin avanzar mas que la tecnica.

no somos leales a nosotros mismos sino Obligados al Estado, Llamando a "Eso" ¿libertad? ¡la obligacion al Estado!

Por la Libertad el Ethos de cada cual nuestra que nos permite ser leales a nosotros mismos. Me interesa establecer relaciones para estudio y debate con interesasados en filosofia de Hegel,¿sabeis como?